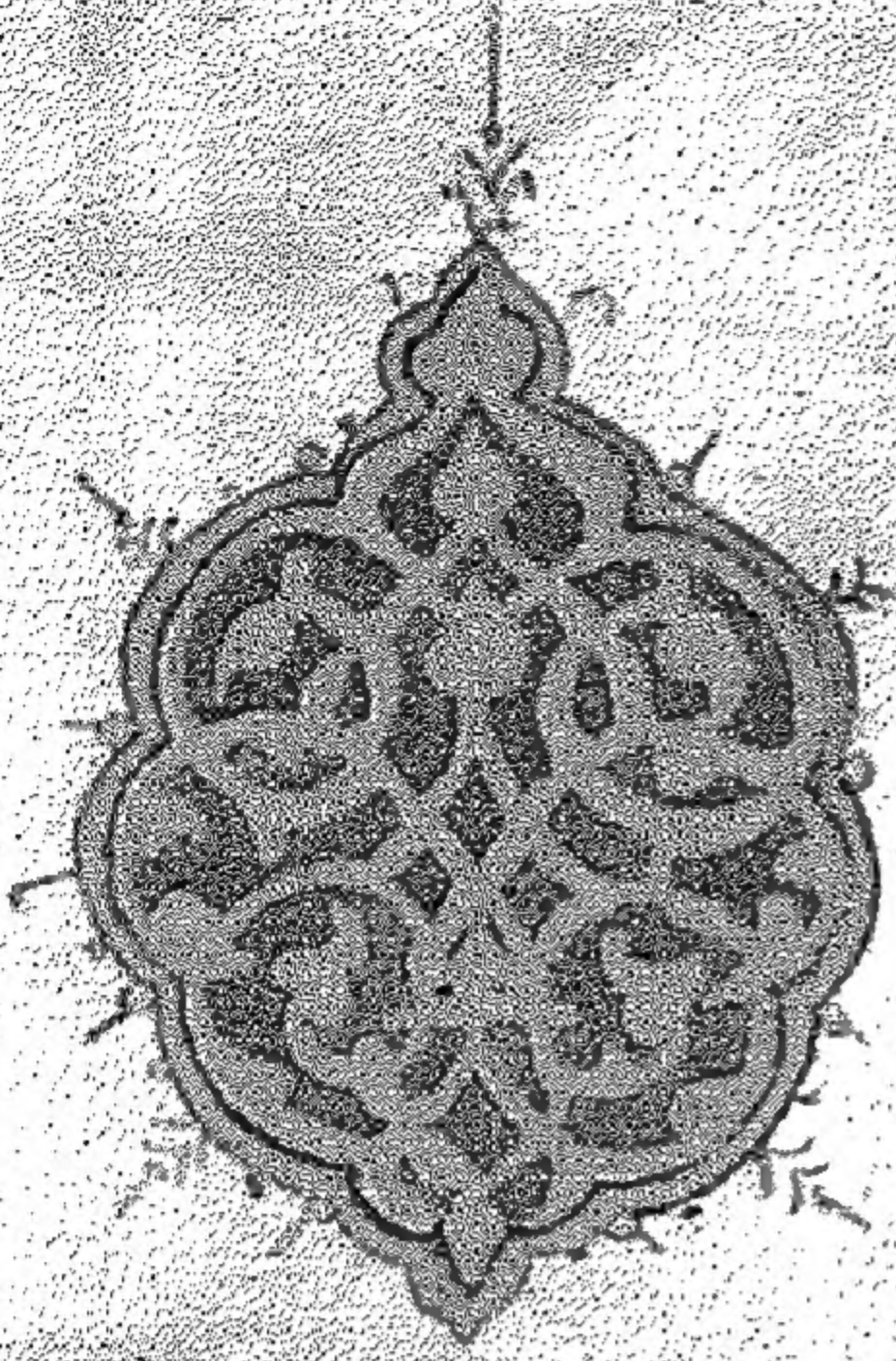


الدراسة



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبدالعزيز بالرياض





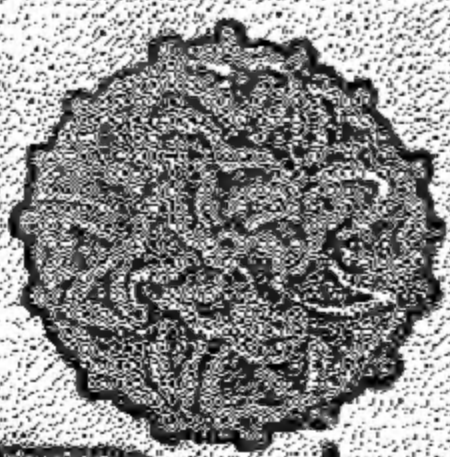
الْحَمْدُ

لَكَ يَا رَبِّ

كَيْتُ تَقْصُرُونَ وَكَيْتُ تَصْبِرُونَ

وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ



صَدَقَ اللَّهُ

« سورة الروم - آية ١٧ ، ١٨ »



صدر العدد الأول للسنة الأولى في شهر
ربيع الأول ١٣٩٥ هـ / مارس ١٩٧٥ م.

مجلة فصلية محكمة
تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

العدد الثالث • السنة العشرون • ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤١٥ هـ

دارة الملك عبد العزيز :

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م، ٤٥ في
٨/٥ ١٣٩٢ هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها
مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها :
والغرض من إنشائها : خدمة تاريخ المملكة ، وجغرافيتها ،
وأدائها ، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة ، والجزيرة وبلاد العرب
والإسلام بعامة ، وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها ، وجلب
الوثائق والمخطوطات وتحقيقها ، وإصدار مجلة تحمل اسمها ، كما
أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات» بمقتضى الموافقة السامية
رقم ١٢٦٠٨/٥ في ٢٠/٥/١٣٩٦ هـ.

٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسميلي : ٤٤١٧٠٢٠ / ١ / ٩٦٦ / ٩٦٦

المشرف العام

معالي أ. د. خالد بن محمد المنقري

وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دار الملك عبد العزيز

مدير التحرير

عبد الله بن محمد الحقييل

هيئة التحرير

د. منصور إبراهيم الحازمي
عبد الله بن عبد العزيز بن إدريس
د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري
د. عبد الله الصالح الميثمين
د. محمد السليمان السديس

الإشراف الفني والتنفيذ

مصطفى أمين جاشين

ترسل البحوث باسم

رئيس التحرير

الإدارة



٤٤١٢٣١٨

٤٤١٣٩٤٤

الفاكس :

٤٤١٢٣١٦



التحرير

☎، فاكس

٤٤١٧٠٢٠

رقم الإيداع: ١٤/٠٠٨٢، بتاريخ ١٤١٤/١/٢٢هـ

ردم: ٠١٤٨-١٣١٩

● آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة ●

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعياً، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سرّياً إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية، لا علاقة لها بمكانتها.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

● قيمة العدد ●

السعودية: خمسة ريالـات - الإمارات العربية المتحدة: سبعة دراهم
قطر: سبعة ريالـات - مصر: سبعون قرشاً - المغرب: سبعة دراهم - تونس: سبعمائة مليم
خارج البلاد العربية: دولار للعدد

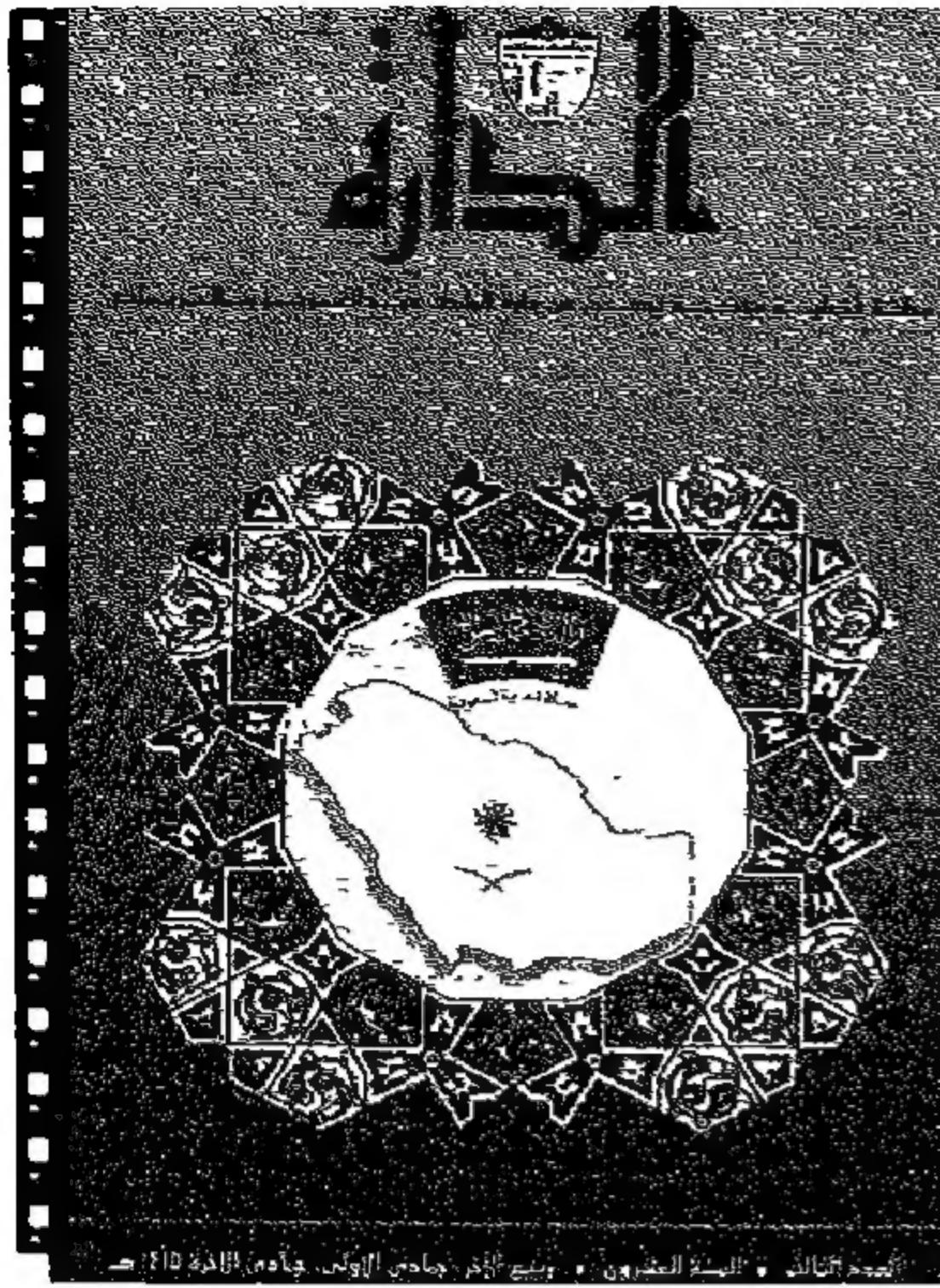
● الاشتراكات السنوية ●

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
- وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

● الموزعون ●

- | | | |
|--|-----------------------|---------|
| السعودية: شركة الخزندار للتوزيع والإعلان | ٤٥٧ الرياض ١١٤١١ | ٤٦٢٦٥٩٠ |
| أبو ظبي: مكتبة المنهل | ٣٧٧٨ أبو ظبي | ٣٢٣٠١ |
| دبي: مكتبة دار الحكمة | ٢٠٠٧ دبي | ٢٢٨٥٥٢ |
| قطر: دار الثقافة | ٣٢٣ الدوحة | ٤١٣٨٠ |
| البحرين: مؤسسة الخلال للتوزيع | ٢٢٤ المنامة | ٢٦٢٠٢٦ |
| مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع | شارع الجلاء - القاهرة | ٧٥٥٥٠٠ |
| تونس: الشركة التونسية للتوزيع | ٥ نهج قرطاج | |
| المغرب: الشركة الشريفة للتوزيع | ٣٨٣ الدار البيضاء - ٥ | |



في هذا العدد

في هذا العدد

في هذا العدد

في هذا العدد

● صورة الغلاف ●

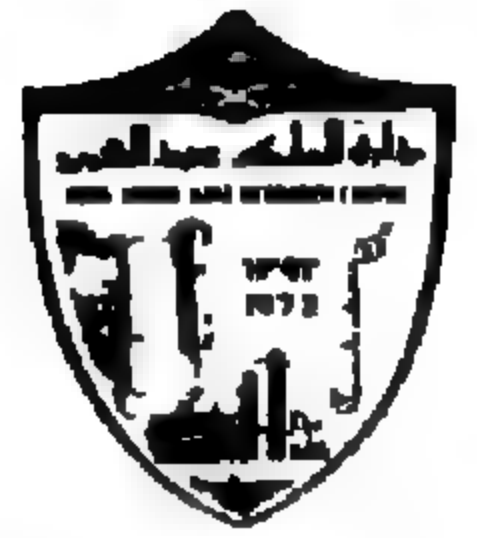
- الافتتاحية بقلم. مدير التحرير ٥
- أسلوب تعاقب بني أمية على منصب الخلافة وأثره في سقوط دولتهم د. عمر سليمان العقيلي ٨
- رأي حازم القرطاجني في قضية الصدق والكذب في الشعر د. محمد بن عبد الرحمن الهدلق ٣٣
- مجموعة فخارية من موقع «أبو خميس» ... } د. عبد العزيز بن سعود الغزي ٥١
- رسم المصحف بين التحرز والتحرر د. زيد عمر مصطفى ٧١
- الطرائف اللغوية د. صالح بن سليمان الوهبي ١٢٧
- النص الأدبي في ضوء الدراسات الأسلوبية الحديثة د. خليل عودة ١٤٨
- التنظيم الإسلامي ودوره في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية في يوغوسلافيا السابقة د. أبو الفتح شرف الدين حجازي ١٦٣
- دراسة عن الرجال الذين دخلوا الرياض مع الملك عبد العزيز عند استردادها عام ١٣١٩ هـ. ... } أ. ناصر بن فارس الخضير ٢١٦
- بيلوجرافيا المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز عرض: أ. ناصر بن فارس الخضير ٢٤٢
- قاعة الملك عبد العزيز التذكارية بالدارة ... } أ. هشام عبد الكريم الشقير ٢٥٠

اليوم الوطني :

يوم مشرق الصفحات وضاء المعالم وتاريخ ناصع لرائد عظيم

بقلم : عبد الله بن حمد الحقييل

إن هذا العدد يواكب صدوره مناسبة ذكرى اليوم الوطني -
وهو يوم تاريخي مجيد .



وتسعد الأمم دائماً بأيامها المجيدة واليوم الوطني من أيامنا الخالدة
المجيدة المضيئة تهل بساحتنا ذكراه العطرة ويفوح من أريج عبق المجد
وذكريات سيرة التاريخ ووقائعه فهو أصالة الماضي وعصرية الحاضر . ومنذ قام
الملك عبد العزيز - يرحمه الله - ونادى بالإصلاح والكفاح التف حول رجالات
مخلصون وقرروا السير معه في الكفاح المضني من أجل نصرة العقيدة وبناء
الوطن . وكان - يرحمه الله - رائداً صادقاً وناصباً أميناً قاد أمته في ضوء منهج
وأسس إيمانية والتمكين لعقيدة التوحيد وتوفير الأمن والاستقرار وتحقيق
الوحدة الراسخة .

وفي أول الميزان من كل عام تمر ببلادنا ذكرى عزيزة علينا وأثيرة لدينا وهي
ذكرى غالية ، تتجدد كل عام حافلة بالأعجاز ومفعمة بالبطولات ومتألقة
بالمفاخر ، فالיום الوطني من الأيام المجيدة في تاريخ هذه الأمة ، فهو مشرق
الصفحات وضاء المعالم وتتويج لمعان شتى .

وفي هذه الذكرى الخالدة تتجدد المشاعر وتقوى العزائم وتزداد الروابط فهي
ذكرى تاريخية لها تاريخ موصول مجيد كلها عمل وكفاح وبناء وتأسيس ، وكم
خاض الملك عبد العزيز - يرحمه الله - من المعارك والحروب حتى أقام صرح
المملكة وجمع حوله القلوب وألف النفوس بالحب وأقام قواعد المجتمع على
العدل والدين والأخلاق والإخلاص لله تعالى في جميع المجالات وشتى الميادين .
ولقد وهبه الله التوفيق والنجاح مما جعله معقد رجاء هذه الأمة ومناط آمالها
ومبعث نهضتها وعدة تطورها ومستقبلها والسير بها قدماً إلى الأمام على ضوء
التوجيه الكريم الذي جاء به القرآن الكريم والسنة الشريفة فكان سيراً متواصلاً
على بصيرة وهدى . وفي عزم ومضاء ؛ فتم بفضل الله تحقيق هذه المفاز
العظيمة والمكتسبات المجيدة لهذه البلاد . وفي ذكرى اليوم الوطني متسع
للكاتب فلا يضيق عليه الموضوع الذي يكتبه . .

لأن تاريخ الملك عبد العزيز هو تاريخ هذه المملكة الشاخصة وهو متعدد
الجوانب ، لقد تميز الملك عبد العزيز بتاريخ وتجربة ناضجة تجلت فيها قدم لدينه
وأمتة من إصلاح وجهاد ونفع وخير . .

وإن أبرز خصائص الملك عبد العزيز هي عبقريته السياسية . . حيث أقام
هذه الوحدة الراسخة على دعائم مكيئة صالحة وسار على سنة السلف الصالح
ونشأ أبناءه على العمل والسير على منهجه وهداه . .

إن في سيرة الملك عبد العزيز وفي عبقريته وفي أسلوبه في التعامل مع البادية
والحاضرة وفي أوقات السلم وأوقات الحرب وغير ذلك من الخصائص والصفات
والأعمال الرائعة . . لينبوعاً ثراً لا ينضب معينه للباحث والدارس . .

وما زلنا نسمع من معاصريه ذكريات مفعمة بالمواقف النبيلة وزاخرة بالمفاخر
ومليئة بالفضائل والشهامة . . وما أكثر ما في سيرة الملك عبد العزيز من
خصائص ومواقف مشرفة وأعمال جليلة خالدة .

إن تاريخ الملك عبد العزيز - يرحمه الله - صفحة ناصعة مضيئة من صفحات التاريخ العربي الإسلامي حيث بنى دولة شامخة وأسس كياناً صلباً، وحقق آمال هذه البلاد في كيان حقيقي صلب قام على وحدة القلوب والمشاعر. وسيظل الابتهاج والاعتزاز بهذه المناسبة مصدر سعادة وفخر.

وبعد: فإن تاريخ الملك عبد العزيز ثري ومتنوع يعطي قارئه روافد مستمرة وتفصيل مثيرة، هذا قليل من كثير نذكره بمناسبة اليوم الوطني الذي نعتز به لأنه ثمار جهد كبير وعمل بطولي عظيم يرمز إلى معان سامية مضيئة وجوانب مشرقة في تاريخ هذا البلد الكريم الذي يسير اليوم بخطى واثقة في موكب التطور ومسيرة العطاء والبناء والتنمية والتقدم والازدهار..

ومجمل القول: فإن حاضرننا المشرق موصول بالماضي العريق وإن ما تشهده بلادنا اليوم من رقي حضاري وتقدم في مختلف المجالات هو امتداد أصيل لنهج الملك عبد العزيز - يرحمه الله - وتاريخه المفعم بالثوابت والمبادئ والمنهج الإسلامي نظرية وتطبيقاً..

إن تاريخ الملك عبد العزيز لتاريخ ثر ومتنوع ومتعدد الجوانب وجدير بالدراسة والاهتمام والاستقراء الكامل لأجزائه وتفصيله وهذه خصائص كريمة جدرة باهتمام المختصين وعناية الدارسين في أنماط مختلفة وصور كثيرة ومجالات عديدة..

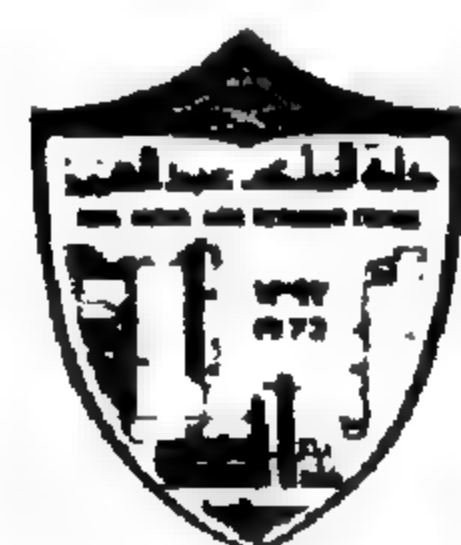
حقق الله آمال ووفق الجميع لما يحبه ويرضاه...

أسلوب تعاقب بني أمية على منصب الخلافة وأثره في سقوط دولتهم

د. عمر سليمان العقبلي

ملخص البحث :

لقد كُتب الكثير عن أسباب سقوط الدولة الأموية ،
وتباينت وجهات نظر الباحثين المحدثين * حيال هذه
المسألة . وفي هذه المقالة ، يكشف الباحث ، من خلال
عرضه للوقائع ، أن الأزمة التي واجهها خلفاء بني أمية لا تكمن فقط في
الأسلوب الذي اتبعوه في تعاقبهم على منصب الخلافة ، بل في فشلهم في
وضع ضوابط تنظم أسس وقواعد هذا التعاقب . فكان ذلك ، بالتالي ،
أحد العوامل الأساسية التي أسهمت في تقويض سلطانهم .



لقد اتبع بنو أمية في تعاقبهم على منصب الخلافة نظام ولاية العهد **. ويتمثل في أن يعهد الخليفة بمنصب الخلافة من بعده لأحد أبنائه أو إخوانه أو أبناء عمومته شريطة أن لا يتجاوز هذا العهد الأسرة الأموية . وهو يقوم بهذا العمل دون التحقق من رغبات غالبية أفراد الرعية . وإن كان هذا النظام جديداً بعض الشيء على مجتمع النصف الأول من القرن الأول الهجري ، إلا أنه كان مألوفاً - إلى حد ما - في المجتمعات القبلية العربية في فترة ما قبل الإسلام . إذ كان شيخ القبيلة يوصي بزعامتها من بعده إلى أحد أبنائه ^(١) ، أو أقاربه أو أي شخص ترتضيه القبيلة شريطة أن تتوافر فيه صفات مميزة ومحمودة ^(٢) .

ولقد كان الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) أول من طبق نظرية ولاية العهد في منصب الخلافة في تاريخ الإسلام ^(٣) . فهو الذي عهد بهذا المنصب إلى ولده يزيد من بعده . ولربما كان ذلك نتيجة لخبرته وإطلاعه على الظروف التي كانت تحيط بالمسلمين عقب وفاة كل خليفة ، وكذلك نتيجة لتأثره بأخبار وسير ملوك ونظم الأمم المجاورة له كالروم والفرس ^(٤) . وقد جوبه معاوية بمعارضة كبار رجالات الأمة الإسلامية ، أمثال : الحسين بن علي ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الرحمن بن أبي بكر (رضي الله عنهم) الذين لم يكونوا قد تعودوا على مثل هذا النظام ^(٥) ، والذين كانوا يرون أنه يجب أن يكون هناك مجال أرحب للترشيح ؛ إلا أن معاوية قد دافع عن وجهة نظره بأن مثل هذه الخطوة قد تضمن للأمة الإسلامية وحدتها وتحفظ لها استقرارها ، وتجنبها حدوث أية صراعات على مثل هذا المنصب ، فقال للذين نصحوه بعدم الإقدام على مثل هذا الأمر : «فلذلك رأيت أن أباع ليزيد ، لما وقع فيه الناس من الاختلاف ، ونظراً لهم بعين الإنصاف» ^(٦) كما ورد عنه قوله في مواجهة أخرى «لست آمن عليكم الاختلاف بعدي» ^(٧) .

وعلى أية حال ، فقد استطاع معاوية بحلمه ودهائه وحنكته أن يستقطب الكثيرين حول هدفه ، فأخذ البيعة لولده يزيد من غالبية المتعاطفين معه ، وأحكم له هذا الأمر في حال حياته . ثم توفي معاوية عقب ذلك في شهر رجب عام ٦٠ هـ / ٦٨٠ م (٨) .

وتولّى يزيد بن معاوية منصب الخلافة (٦٠ - ٦٤ هـ / ٦٨٠ - ٦٨٤ م) ولكنه لم يهنأ في وظيفته هذه طويلاً إذ شهد عهده أحداثاً جساماً ، مثل : وقعة كربلاء ومقتل الحسين بن علي (رضي الله عنه) (٦١ هـ / ٦٨١ م) ، ووقعة الحرّة في المدينة (٦٣ هـ / ٦٨٣ م) ، وحصار الحرم المكي وحريق الكعبة (٦٤ هـ / ٦٨٤ م) (٩) . وقد أسهمت هذه الأحداث في تسويد صفحته وجمعت له أعداء كثيرين ومع ذلك ، فقد عهد قبل وفاته إلى ولده معاوية الثاني بمنصب الخلافة من بعده ، متناسياً أن مثل هذا العمل كان السبب الرئيس في كل المشكلات التي حصلت له . وفي ذلك يقول عبد الله بن همام السلولي (١٠) (الشاعر المشهور ، وصاحب الخطوة عند بني أمية) :

تَلَقَّاهَا يَزِيدٌ عَنْ أَبِيهِ	فَخُذْهَا يَا مُعَاوِي عَنْ يَزِيدَا
أَدِيرُوهَا بَنِي حَرْبٍ عَلَيْكُمْ	وَلَا تَرْمُوا بِهَا الْغَرَضَ الْبَعِيدَا
فَإِنْ دُنِيََاكُمْ بِكُمْ اطمَأْنَنْتْ	فَأُولُوا أَهْلَهَا خُلُقاً سَدِيدَا
وَإِنْ عَصَفَتْ عَلَيْكُمْ فاعصبوها	عَصَاباً تُسْتَدْرَبُ بِهِ شَدِيدَا

ورغم هذه النصيحة ، إلا أن المصادر التاريخية تروي أن معاوية الثاني قد أعلن عن تنازله عن منصب الخلافة منذ اليوم الأول الذي بويع فيه . إذ خطب الناس في مسجد دمشق وقال لهم : « فإني قد ضعفت عن أمركم فابتغيت لكم مثل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حين استخلفه أبو بكر

(رضي الله عنه) فلم أجده، فابتغيت ستة مثل ستة الشورى فلم أجدهم، فأنتم أولى بأمركم، فاختروا له من أحببتم» (١١).

ولعل إصرار معاوية الثاني على تنازله عن منصب الخلافة يعود إلى عدة أسباب، أولها : أنه كان زاهداً (١٢) في الخلافة، فلا هو طلبها، ولا هو سعى إليها. وثانيها : أنه كان مريضاً ووجد في نفسه عدم القدرة على ممارسة مهام هذا المنصب. وثالثها : أنه أراد أن يجنب نفسه تلك المشكلات التي حصلت لوالده من قبل، وأخذت عليه معظم وقته وجهده، وسوّدت صفحته ففضّل معاوية الثاني أن ينأى بنفسه عن كل التيارات المعارضة. وليس هذا فحسب، بل إنه رفض أن يعهد إلى أخيه خالد بن يزيد بتولي هذا الأمر من بعده، وقال للذين نصحوه بذلك «لا يكون لي مرّها، ولكم حلوها» (١٣). وقال أيضاً : «اللهم إني بريء منها، متخل عنها» (١٤).

وتذكر المصادر التاريخية أن معاوية الثاني قد لزم بيته بعد خطبته تلك، فبقيت الأمور الداخلية للدولة على حالها كما كانت في عهد والده يزيد. فلم يعزل أحداً من عمال أبيه، ولا حرّك شيئاً، ولا أمر ولا نهى وبقي معاوية كذلك حتى توفي مريضاً في منزله بعد أربعين يوماً من اعتزاله الناس، وهو ابن تسع عشرة سنة (١٥).

ولقد أدى إحجام معاوية الثاني عن تعيين من يخلفه إلى وقوع الأسرة الأموية في مأزق حقيقي. إذ لم يلبث عبد الله بن الزبير أن دعا إلى نفسه بالخلافة (١٦) في مكة. وسرعان ما جاءت به بيعة أهالي مصر والعراق وخراسان واليمن والبحرين واليهامة. وبايعه أهل حمص وقنسرين وفلسطين وبعض أهل دمشق (١٧). ولم يبق سوى إقليم الأردن، وواليه حسان بن مالك بن بحدل الكلبي (خال يزيد

ابن معاوية)، موالياً لبني أمية (١٨). ولعل هذه البيعة المتسرّعة - وبخاصة في إقليم الشام - إلى ابن الزبير قد جاءت نتيجة لغياب أي مرشح أموي.

ولتطويق هذه الأزمة، كان بنو أمية يجتمعون فيما يسمّى بـ «مجلس الملاء» (١٩) (وهو أشبه بمجلس العشيرة) ويستعرضون الأحوال العامة، ويتناقشون في أمر الخلافة. ويروى أن مروان بن الحكم والذي لم يكن حتى ذلك الوقت معروفاً عند أهل الشام، قد أبدى رغبته في البيعة لابن الزبير، لكن عبيد الله بن زياد منعه من ذلك (٢٠). ورشحه من بينهم لأن يتولى منصب الخلافة وذلك بحكم أنه كبير قريش وسيدها (٢١)، وسيّد بني أمية (٢٢).

وإذا كان ما اتفق عليه بنو أمية قد أَرْضاهم، فإنه لن يمرّ دون اعتراضات. فما أن عقد الأمويون مؤتمراً عاماً في الجابية (٢٣) (قرية في الجولان) ليعرضوا على أعوانهم من القبائل اليمانية بيعه مروان بالخلافة، حتى اشترطوا على مروان أن يعمل وفق رغباتهم وقالوا له: «فإن تكن لنا على ما كان لنا معاوية ويزيد نصرناك، وإن تكن الأخرى، فوالله ما قريش عندنا إلا سواء» (٢٤). واشترطوا عليه كذلك، أن ينزل البلقاء من كان بالشام من كندة، وأن يجعلها لهم مأكلة. واشترطوا عليه أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وعقد فعن رأي منهم ومشورة. واشترطوا عليه كذلك أن يخلفه خالد بن يزيد بن معاوية وعلى أن يخلف خالداً عمرو بن سعيد بن العاص بن أمية (المعروف بالأشّدق). وفرضوا عليه أن يتولى خالد ولاية حمص ويكون لعمر بن سعيد إمرة دمشق (٢٥). فوافق مروان لهم على كل هذه المطالب؛ لأنه كان في أمس الحاجة إلى الدّعم والمساندة للوصول إلى هدفه. وبويع له، إثر ذلك، بالخلافة. وفي هذا يفتخر عمرو بن مخلاة الكلبي أحد أفراد القبائل اليمانية الذين ساندوا مروان بأنهم هم الذين صنعوه فهو يقول (٢٦):

رددنا لمروان الخلافة بعدما جرى للزبيريين كلُّ بريد
فإلا يَكُنْ مِنَّا الخليفة نفسه فما نالها إلا ونحن شهود
وعلى الرغم من قبول مروان لذلك الشرط المتعلق بولاية العهد، إلا أنه لم
يلبث أن تحرر منه بمجرد أن قويت سلطته في بلاد الشام عقب انتصاره على
أعوان ابن الزبير في موقعة مرج راهط (٢٧) (قرب دمشق). وفي موقعة عين
شمس (٢٨) (قرب الفسطاط) بمصر. فقام، عقب ذلك، بعزل وليي عهده
اللذين فرضا عليه، وعمل على إحياء فكرة معاوية حيال ولاية العهد. فكان أن
عهد إلى اثنين من أبنائه لخلافته وهما عبد الملك ومن بعده عبد العزيز (٢٩).
وكأنه أراد بذلك أن يؤكد السيادة في أبنائه وعلى ألا تنتقل منهم إلى أي فرع آخر.

وأما عن الموقف الذي اتخذته صاحبها العلاقة المباشرة بهذه القضية، فتشير
الروايات التاريخية أن خالد بن يزيد قد ترك السياسة وشؤونها واتجه نحو تطوير
اهتماماته العلمية وبخاصة في علم الكيمياء (٣٠). وأما عمرو بن سعيد، وهو
الذي كان يوماً مفضلاً عند أهل الشام، فلم يستسلم بسهولة، بل إنه كظم
غيطه، وأخذ يتحين الفرصة المناسبة لاستعادة ما فقده.

ومهما يكن الأمر، فقد أدى إخلال مروان بن الحكم ببند مهم من اتفاقية
الجابية، إلى سابقة خطيرة فهو بخطوته تلك قد فتح باباً في كيان الخلافة الأموية
صعب على كل الذين جاؤوا بعده أن يسدوه. إذ إن غياب الأسس والقواعد
التي تنظم عملية التعاقب على منصب الخلافة قد أسفر عن كثرة الطامعين
(حتى ولو كانوا غير مؤهلين) من بين أفراد البيت الأموي. وهذا أدى بالتالي لأن
تتعقد المشكلة أكثر فأكثر.

ولعل أول خلاف من هذا النوع قد ظهر عقب وفاة مروان بن الحكم (٦٥هـ / ٦٨٥م) وتولى ابنه عبد الملك الخلافة من بعده (٦٥ - ٨٦هـ / ٦٨٥ - ٧٠٥م)، فعلى الرغم من الجهود المضنية التي قام بها عبد الملك في سبيل تأكيد السيادة الأموية، إلا أن التنافس على منصب الخلافة وعدم وجود تلك الضوابط المنظمة لعملية التعاقب قد دفعت عبد الملك لأن يقوم، وبنفسه، بقتل ابن عمه عمرو بن سعيد (الأشدق) على مرأى ومسمع من بعض رجالات البيت الأموي وأعوانهم، وجاء ذلك الإجراء بعد أن كان عمرو قد حاول التمرد ضد السلطة، وأغلق أبواب دمشق دونه، وأخذ يطالب بما فقدته كنتيجة لخطوة مروان في أمر الخلافة، فوعده عبد الملك أن يستخلفه بعده، عند ذلك أنهى عمرو بن سعيد اعتصامه، وبائع لعبد الملك ولكن عبد الملك لم يمهل طويلاً، إذ إنه ظل يشك في نوايا عمرو. فكان أن قتله في سنة ٧٢هـ / ٦٩٢م. وقال مبرراً صنيعه فيه : «لو كنت أعلم أنك تبقى وتصلح قرابتي لفديتك بدم النواظر، ولكنه قلماً اجتمع فحلان في إبل إلا أخرج أحدهما صاحبه» (٣١).

ثم إن عبد الملك، كما تشير الروايات التاريخية، فكر في إقصاء أخيه عبد العزيز عن ولاية عهده وتولية ابنه الوليد بدلاً عنه ولكن وفاة عبد العزيز (٨٥هـ / ٧٠٤م) قد أراحت عبد الملك من أية مشكلات محتملة (٣٢). وعلى إثر ذلك قام عبد الملك بأخذ البيعة لابنه الوليد ليكون ولياً لعهده وعلى أن يخلف الوليد أخوه سليمان (٣٣). وكان رأي عبد الملك في ذلك واضحاً، فهو يقول : «أما إنا لو تركنا الوليد وإياها، لجعلها لبنيه» (٣٤).

وتولى الوليد منصب الخلافة عقب وفاة والده. (٨٦هـ / ٧٠٥م) وورث عنه دولة ثابتة الأركان، مهيبة الجانب، مما ساعده على تحقيق كثير من الإنجازات على مختلف الأصعدة. وأما فيما يتعلق بولاية العهد، فتشير الروايات التاريخية إلى

أن الوليد أراد أن يغير فيما قرره والده، فهمَّ بعزل أخيه سليمان وتولية ابنه عبد العزيز بن الوليد (٣٥). ولكن ذلك لم يتم له نظراً لوفاته المفاجئة، ولأن سليمان كان يتمتع بمكانة في بني أمية، وأن البيعة كانت قد أُحكمت له أيام والده.

وأما بالنسبة لسليمان بن عبد الملك، فقد ولي منصب الخلافة عقب وفاة أخيه الوليد في سنة ٩٦هـ / ٧١٤م، وقد شهدت فترة خلافته التي استمرت حتى سنة ٩٩هـ / ٧١٧م. محاولة كبرى من جانب القوات الإسلامية البرية والبحرية لفتح مدينة القسطنطينية لكنها باءت بالفشل (٣٦). كما أن سليمان كان يريد ولاية العهد لابنه أيوب. وبإيع له بذلك في سنة ٩٦هـ / ٧١٤م ولكن أيوب هذا توفي بالطاعون قبل وفاة والده باثنين وأربعين يوماً (٣٧). فأرادها سليمان، بعد ذلك، لولده داود. لكن الذي منعه من عقد العهد له من بعده أمران، أولهما: أن داود كان وقت مرض والده مع الجيش خلف أسوار القسطنطينية (٣٨). وثانيهما: «أن داود كان ابن أمة، وكان بنو أمية يكرهون ذلك؛ لأنه شاع بينهم أن مُلكهم يذهب على يد خليفة منهم أمُّه أمة» (٣٩). ولذلك تروي المصادر التاريخية أن رجاء بن حيوة الكندي، أحد فقهاء الشام ومن مؤدبي سليمان، قد أشار عليه أن يولي عهده إلى ابن عمه عمر بن عبد العزيز بن مروان، على أن يأتي بعده يزيد بن عبد الملك (٤٠). ومع أن هشام بن عبد الملك قد أبدى عدم رضاه عن مثل هذه الخطوة، إلا أن رجاء بن حيوة الكندي هددته إن هو حاول أن يحرك ساكناً. فما كان منه إلا أن بايع لعمر بن عبد العزيز، ليس لأن رجاء بن حيوة قد اختاره ولكن لما كان يتمتع به عمر من كفاءة لمنصب الخلافة إضافة إلى أخلاقه الحميدة.

ولعل من الأهمية أن نشير هنا إلى أن عدم وجود نظام واضح لتحديد بموجبه المعايير لتولي منصب الخلافة أو حتى ولاية العهد عند بني أمية، هو الذي دفع

هشام بن عبد الملك لأن يقف هذا الموقف . وذلك لخشيته من أن يذهب منصب الخلافة بعيداً عن أبناء عبد الملك بن مروان ، ولكن لعله اطمأن عندما عرف أن أخاه يزيد بن عبد الملك قد عيّن ولي عهد لعمر بن عبد العزيز .

بايع الناس عمر بن عبد العزيز بالخلافة عقب وفاة سليمان بن عبد الملك المفاجئة نتيجة إصابته بمرض الحمى (أو بذات الجنب) (٩٩هـ / ٧١٧م) . وتميز عهد عمر بانتشار العدل والمساواة في جميع أرجاء الدولة مما حدا بمتبعي سيرته أن يعدوه خامس الخلفاء الراشدين ^(٤١) ، وفيما يتعلق بولاية العهد ، فبرغم ميله إلى القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق أو سالم بن عبد الله بن عمر ابن الخطاب لما عرف عنهما من صلاح وتقوى ^(٤٢) ، إلا أنه لم يكن بمقدوره أن يفعل ذلك خشية أن تثير مشكلات وفتن بين بني أمية وتفرق كلمتهم . وقد عبّر عمر عن ذلك بقوله : «لو اخترت للأمة غير يزيد كان أولى ، ولكنني أخاف إن أخرجتها من بني عبد الملك أن يقع في ذلك فتنة وفرقة ، وأنا أولى سليمان ما تولى ، والمسلمون أولى بالنظر في أمرهم» ^(٤٣) .

ولما توفي عمر بن عبد العزيز (٩٩هـ / ٧١٧م) بويع ليزيد بن عبد الملك بالخلافة من بعده ^(٤٤) . وكان يزيد يرغب أن يكون ابنه الوليد ولياً لعهدده على الرغم من أنه لم يكن يتعدى الحادية عشرة من عمره . وبينما كان يخطط لهذه الفكرة ، بدأت حركة يزيد بن المهلب الأزدي في البصرة (١٠٢هـ / ٧٢٠م) وكانت هذه الحركة من الخطورة بحيث جعلت الخليفة يزيد يعين أخاه هشام بن عبد الملك ولياً لعهدده شريطة أن يكون الوليد ولي عهد هشام . «وأخذ العهد عليه ألا يخلعه ولا يغير عهدده ، وألا يحتال عليه» ^(٤٥) . وكان صاحب الرأي والمشورة في ذلك هو مسلمة بن عبد الملك ، الذي خشي أن يقع مكروه للخليفة وليس من ولي عهد له سوى ذلك الصبي . ولكن ، وفي الوقت الذي تمت فيه

مبايعة هشام بولاية العهد تم القضاء على حركة يزيد بن المهلب^(٤٦) (١٠٢ هـ / ٧٢٠ م) وعندما ندم يزيد بن عبد الملك - حسبما يقال - على تسرعه في إعطاء ولاية العهد إلى أخيه هشام فكان كلما رأى ولده الوليد يقول «الله بيني وبين من جعل هشاماً بيني وبينك»^(٤٧) يعني مسلمة بن عبد الملك . وتوفي يزيد في عام (١٠٥ هـ / ٧٢٣ م) متأثراً بداء السل .

وتولى هشام بن عبد الملك منصب الخلافة (١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٣ - ٧٤٢ م) وبدأ في أول أمره يعامل ولي عهده (الوليد بن يزيد) معاملة حسنة . لكنه طمع بعد ذلك في خلعه على أمل أن تؤول ولاية العهد لابنه مسلمة بن هشام . فبدأ يتنكر لابن أخيه وحرمه من العطاء وحرم سائر مواليه^(٤٨) . وأخذ في تحقيره وتصغيره في عيون جلسائه حتى يتزعزع منهم اعترافاً بعدم أهليته للخلافة^(٤٩) . فضاق الوليد ذرعاً بأفعال عمه ، وغادر الرصافة حيث يقيم هشام ، واتخذ من واحة الأزرق^(٥٠) (جنوب الأردن حالياً) مكاناً لإقامته ، ولكنه كان دائم السؤال عن حال عمه^(٥١) ، مترقباً الفرصة المناسبة لاستعادة حقه .

وأمام هذه اليقظة من الوليد ، والدعم المعنوي الذي كان يحظى به (أي الوليد) من قبل عمه مسلمة بن عبد الملك ؛ وخشية هشام من أن تتنكر قلوب الأجناد عليه ، إذ إن سيرة مسلمة بن هشام لم تكن بأحسن من سيرة الوليد^(٥٢) . فقد تخلى هشام عن محاولاته في خلع الوليد وهكذا باءت جهوده بالفشل . وتوفي هشام (١٢٥ هـ / ٧٤٢ م) دون أن يحقق ما كان يطمح إليه . وإن كانت محاولات التشهير تلك قد فتحت على الوليد باباً صعب عليه إغلاقه .

وبويع للوليد بن يزيد بالخلافة ، فافتتح عهده باستبعاد أبناء عمه الوليد بن عبد الملك ، وأبناء عمه هشام بن عبد الملك وحرمهم من تولي أي منصب وقرر عدم الاستعانة بهم^(٥٣) . وأمر بالتشديد على أعوانهم السابقين^(٥٤) . وزاد على

ذلك بأن حاول أخذ البيعة بولاية العهد إلى ولديه : الحكم (وكان ابن أمة) (٥٥) وعثمان (ابن حُرّة) (٥٦) على الرغم من صغر سنهما . وفي هذا يقول أحد مواليه : « دخلت عليه وقد عقد لابنيه بعده ، فقلت له : يا أمير المؤمنين ، أقول قول الموثوق بنصيحتته أو يسعني السكوت ؟ قال : قل قول الموثوق به ، فقلت : إن الناس قد أنكروا ما فعلت وقالوا : يبايع لمن لم يحتلم ، وقد سمعت ما أكره فيك . قال : أفأدخل بيني وبين ابني غيري ، فيلقى منه كما لقيتُ من الأحوال بعد أبي » (٥٧).

ولذلك فقد شعر بنو عمومته أنهم قد استبعدوا تماماً فنقموا عليه ودبروا بينهم مؤامرة ضده ، تزعمها سليمان بن هشام ويزيد بن الوليد بن عبد الملك وانتهت بمقتل الوليد في موقعه البَحْرَاء (٥٨) (قرب تدمر في سوريا) سنة ١٢٦ هـ / ٧٤٢ م وسجنوا ابني الوليد وولّي عهده الحكم وعثمان ، عندهم بدمشق .

وإذا كانت النتيجة المباشرة لمقتل الخليفة الوليد بن يزيد أن تولى (ابن عمه) يزيد بن الوليد بن عبد الملك منصب الخلافة ، فإن النتائج الآنية لهذا الحدث تتمثل في ضعف الخلافة ، وذهاب هيبتها وضياح جلالها وهوان سلطانها على العامة والخاصة كما أنها ساهمت في تصدع وحدة الأسرة الأموية ، وانقسامها على نفسها ، مما نجم عنه انهيار عام في سلطانهم . ويعلق أحد الباحثين على هذه الحادثة بقوله : « إن مقتل الوليد يشكل نقطة البدء في تحدي فكرة الشرعية ومساراً ضخماً في نعش الخلافة كمؤسسة حاکمة من المفروض أن تكون لها هيبتها وقدسيتها » (٥٩).

وأما عن تتابع الأحداث عقب مقتل الخليفة الوليد وأثره في انفصام عرى الوفاق بين أفراد البيت الأموي ، فتشير الروايات التاريخية أنه قد بويع ليزيد بن الوليد بن عبد الملك بالخلافة من قبل أعوانه . وعقد العهد بعده لأخيه إبراهيم

ابن الوليد على أن يتبعه عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك بن مروان (٦٠) وقبض على الحكم وعثمان ابني الوليد الثاني وزج بهما في السجن خشية أن تتجمع حولهما الأعوان . ولكن عهد يزيد لم يدم طويلاً ، إذ إنه توفي إثر مرض بعد ستة أشهر فقط . فخلفه أخوه إبراهيم (١٢٦ هـ / ٧٤٢) ولكنه كان ضعيفاً فلم يهنأ في منصبه ، ولم يُعترف بخلافته من قبل الكثيرين فكان يسلم عليه جمعة بالخلافة وجمعة بالإمرة وجمعة لا يسلمون عليه لا بالخلافة ولا بالإمرة (٦١) .

ولم يمض طويل وقت حتى خرج عليه مروان بن محمد بن مروان بن الحكم (والي إقليم الجزيرة الفراتية وأرمينية وأذربيجان) والذي لم يكن قد بايع لإبراهيم بالخلافة مطالباً إياه بدم الخليفة المقتول الوليد بن يزيد ، ومطالباً إياه ، كذلك بإطلاق سراح الحكم وعثمان ابني الوليد . ولما سمع إبراهيم بهذه المطالب أصدر أوامره بقتل بني الوليد (٦٢) . ثم جهز قواته لمواجهة مروان بن محمد ، ووضع هذه القوات تحت إمرة سليمان بن هشام بن عبد الملك . ولم يلبث أن اشتبك الطرفان في موقعه عين الجرّ (عنجر قرب بعلبك في وادي البقاع بלבnan) سنة (١٢٦ هـ / ٧٤٢ م) . وأسفر هذا اللقاء عن مقتل عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك بن مروان ، وأسر الخليفة إبراهيم بن الوليد وكبير مناصريه سليمان بن هشام ولم يلبث إبراهيم أن خلع نفسه وبايع بالخلافة إلى مروان بن محمد (٦٣) .

دخل مروان دمشق عقب انتصاره ، وبويع له بالخلافة عام ١٢٧ هـ / ٧٤٣ م ، ثم انتقل بعد ذلك إلى حران (٦٤) في إقليم الجزيرة الفراتية حيث اتخذها مركزاً لخلافته بدلاً عن دمشق ، وهناك بايع لولديه عبيد الله وعبد الله بولاية العهد (٦٥) . مع أنها كانا صغيرين في السن . ولكن مروان وولديه لم يهتئوا فيما وصلوا إليه حيث إن العباسيين كانوا لهم بالمرصاد . إذ لم يمض وقت طويل حتى

دخلت جيوشهم دمشق وطاردوا مروان حتى قتلوه وولديه في قرية من قرى الفيوم بمصر يقال لها بوصير (٦٦) وذلك في ٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٢ هـ، وبذلك انتهى العهد الأموي وبدأ العهد العباسي .

وهكذا، يتبين أن بني أمية قد أضاعوا فرصة استمرارية منصب الخلافة فيهم عندما غابت عن أذهان عقلائهم فكرة وضع نظام واضح وشامل تتحدد بموجبه الضوابط الفعلية لتعاقبهم على هذا المنصب . وقد أدى هذا الخلل إلى وجود ثغرات كان لها في النهاية أثر سلبي عليهم . ويتمثل بعضها فيما يلي :

١ - تعيين الأقرب نسبا للخليفة في ولاية العهد دون غيره من بني أمية ، وإن كان الأفضل : ولعل ذلك جاء نتيجة لعاطفة الأبوة . ويتمثل هذا في رد معاوية على الذين تساءلوا عن فكرته في حصر الخلافة في ولده يزيد ، وحرمان آخرين منها ، إذ قال لهم : « ابني أحب إليّ من أبنائهم » (٦٧) . ويتمثل هذا فيما قاله مروان بن الحكم إلى معاوية حينما طلب منه الأخير أن يبايع لولده يزيد بولاية العهد ، فقال له : « واهديء (تروّ ولا تسرع) من تأميرك الصبيان ، واعلم أن لك في قومك نظراً ، وأن لهم مناوأتك وزراً » (٦٨) .

وهذا عبد الملك بن مروان ، بلغ به من شدة إيثاره لولده الوليد أن حاول عزل أخيه عبد العزيز عن ولاية العهد ، وقتل ابن عمه عمرو بن سعيد بن العاص . وبعد ذلك نراه يتوجه إلى خالد وعبد الله ابني يزيد بن معاوية فيسألهما : « يا بني يزيد ، أتحبان أن أقيلكما بيعة الوليد ؟ فقالا : « معاذ الله يا أمير المؤمنين . قال : لو قلتما غير ذلك لأمرت بقتلكما » (٦٩) .

وأما يزيد بن عبد الملك فقد كان جوابه للذين سألوه : « أيهما يفضل أن يلي الأمر من بعده : ابنه أم أخيه ؟ فقال : إذا لم تكن في ولدي ، فأخي أحق بها من ابن أخي » (٧٠) .

٢ - عدم الاستفادة من مقدرات أبناء الإمام حتى وإن كانوا أكفأ من غيرهم .
فهذا مسلمة بن عبد الملك ، كان بطلاً شجاعاً مهيباً ، راجح العقل . ولكن
لأنه كان ابن أمة ، ولأن بني أمية كانوا يتطيرون من ترشيح أبناء الإمام إلى
منصب الخلافة (دونما سبب جوهري) فقد خسر حظه في الوصول إلى هذا
المنصب .

أما مروان بن محمد بن مروان ، فإنه لم يكن بمقدوره أن يصل إلى ما وصل
إليه من أمر الخلافة ، وهو ابن أمة ، لولا الظروف القاسية التي كانت تمر بها
الدولة الأموية في أواخر أيامها . فكان دوره كالمنقذ فقط .

٣ - عدم التزام بعض الخلفاء بما اتفقوا عليه مسبقاً : ويتمثل هذا في تنصل
مروان بن الحكم من شروط مؤتمر الجابية (٦٤هـ / ٦٨٤م) بخصوص ولاية
العهد . فقد عزل وليّ عهده واستعاض عنها باثنين من أبنائه . وعقب
ذلك ، أخذ كل خليفة (عدا عمر بن عبد العزيز) يستغل أية فرصة للتدخل
مما كان قد التزم به .

٤ - استمرارية التنافس فيما بين أبناء البيت الأموي للفوز بمنصب الخلافة :
وهذا التنافس وما يسببه من أخطار في حال حدوثه كان قد حذر منه معاوية
ابن أبي سفيان في مناسبتين مهمتين ، أولاهما كانت بعد أن أخذ البيعة بولاية
العهد لابنه يزيد من أهل المدينة حيث قال لقومه : «لأخبرنكم عني يا بني
أمية ، لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظمت ملوككم ، فإذا تمناها كل امرئ
منكم لنفسه وثب بنو عبد المطلب في أقطارها وقال الناس : آل الرسول ،
فكانت الخلافة فيكم كحجر المنجنيق ، يذهب أمامه ولا يرجع وراءه» (٧١) .
أما المناسبة الثانية فكانت «عندما اشتكى معاوية شكاته التي هلك فيها ،
أرسل إلى ناس من جملة بني أمية ، فقال : يا معشر بني أمية ، إني لما خفت أن

يسبقكم الموت إلى سبقتة بالموعظة إليكم ، لا لأرد قدراً ولكن لأبلغ عذراً ، إن الذي أُخلف لكم من دنياي أمر ، ستشاركون فيه وتغلبون عليه ، والذي أُخلف لكم من رأي أمر مقصور لكم نفعه إن فعلتموه ، مخوف عليكم ضرره إن ضيعتموه إن دولتكم ستطول ، وكل طويل مملول ، وكل مملول مخذول ، فإذا كان ذلك كذلك ، كان سببه اختلافاً فيما بينكم واجتماع المختلفين عليكم ، فيُدبر الأمر بضد ما أقبل به» (٧٢).

هذا ، وقد صدرت تحذيرات مماثلة من قبل الخليفة عبد الملك بن مروان ، إذ قال في وصيته لأبنائه : «وكونوا بني أم بررة ، لا تدب بينكم العقارب» (٧٣).

وأما سليمان بن عبد الملك فقد جاء في كتابه الذي عهد فيه إلى عمر بن عبد العزيز بالخلافة من بعده ، وموجهاً كلامه إلى أفراد البيت الأموي : « . . . ولا تختلفوا فيطمع فيكم» (٧٤). ولعل هذا ما كان يقصده الخليفة المقتول (الوليد بن يزيد) عندما قال محذراً الذين هجموا عليه ليقتلوه : «أما والله لا يُرتق فتقكم ولا يُلم شعثكم ، ولا تجتمع كلمتكم» (٧٥).

وهذا العباس بن الوليد بن عبد الملك ، سيد بني مروان ، يقول محذراً من مغبة التنافس على هذا المنصب وموجهاً كلامه إلى سعيد بن الوليد بن عبد الملك عندما جاءه يطلب بيعته لأخيه يزيد بن الوليد : «يا بني مروان ، إني أظن أن الله قد أذن في هلاككم» (٧٦).

**جدول يثبت عدم وجود ضوابط محددة
عند خلفاء بني أمية بشأن ولاية العهد**

اسم الخليفة	ولاية العهد	ولي العهد المقترح بديلا عنه	ملاحظات
(١) معاوية بن أبي سفيان	يزيد بن معاوية	—	—
(٢) يزيد بن معاوية	معاوية بن يزيد	—	—
(٣) معاوية بن يزيد	—	—	تنازل ولم يعين من يخلفه فانهى بذلك الفرع السفيفاني من البيت الأموي .
(٤) مروان بن الحكم	(١) خالد بن يزيد بن معاوية (٢) عمرو بن سعيد بن العاص	(١) عبد الملك بن مروان (٢) عبد العزيز بن مروان	مروان أول من عزل وني عهده متفق عليه في مؤتمرا أخوية واستبد به تتبع من أبنائه .
(٥) عبد الملك بن مروان	(١) عبد العزيز بن مروان (٢) عمرو بن سعيد بن العاص	(١) الوليد بن عبد الملك (٢) سليمان بن عبد الملك (٣) يزيد بن عبد الملك (٤) مروان بن عبد الملك	عبد الملك قتل عمرو بن سعيد بن العاص (٧٢هـ) بعد أن كان وعده بالخلافة من بعده ، ثم استفاد من وفاة أخيه عبد العزيز بن مروان (٨٥هـ) فبايع لأربعة من أبنائه بالتتابع .
(٦) الوليد بن عبد الملك	سليمان بن عبد الملك	عبد العزيز بن الوليد	—
(٧) سليمان بن عبد الملك	يزيد بن عبد الملك	(١) أيوب بن سليمان (٢) داود بن سليمان (٣) عمر بن عبد العزيز	توفي أيام والده . كان متغيا مع جيش القسطنطينية . جاءته ولاية العهد بتأثير من رجاء بن حيوة الكندي فيما كان سليمان على فراش الموت .

اسم الخليفة	ولاية العهد	ولي العهد المقترح بديلا عنه	ملاحظات
(٨) عمر بن عبد العزيز	يزيد بن عبد الملك	—	—
(٩) يزيد بن عبد الملك	الوليد بن يزيد	هشام بن عبد الملك	—
(١٠) هشام بن عبد الملك	الوليد بن يزيد	مسلمة بن هشام	—
(١١) الوليد بن يزيد بن عبد الملك	(١) اخوكم بن الوليد (٢) عثمان بن الوليد	— —	عقد البيعة لها، ولم يحصلوا على البيعة العامة لأنها قتلت.
(١٢) يزيد بن الوليد بن عبد الملك	(١) إبراهيم بن الوليد (٢) عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك	— —	قتل على يدي مروان بن محمد.
(١٣) إبراهيم بن الوليد	—	—	لضعفه، كان يسلم عليه مرة بالأمرة ومرة بالخلافة ومرة لا بهده ولا بتلك.
(١٤) مروان بن محمد بن مروان	(١) عبيد الله بن مروان (٢) عبد الله بن مروان	— —	لم يحصلوا على شيء لأن العباسيين كانوا قد نحسوا في ثورتهم وقتلوا مروان في ٢٦ ذي الحجة لسنة ١٣٢ هـ وبذلك انتهت الدولة الأموية.



الهوامش والتعليقات

* لقد تناول مناقشة أسباب سقوط الدولة الأموية عدد من الباحثين المحدثين . وتتركز آراؤهم على نقاط محددة ومعروفة، مثل: «العصبية القبلية» (الصراع القيسي اليماني)، ولاية العهد، تعاقب خلفاء أقوياء وخلفاء ضعاف، النزاع بين أفراد البيت الأموي، حركات المعارضة، العوامل الاقتصادية والاجتماعية... ولكن أياً من الباحثين المحدثين لم يتطرق إلى فكرة عدم وجود ضوابط أساسية توضح أسلوب التعاقب على منصب الخلافة. انظر على سبيل المثال، لا الحصر، المؤلفات التالية:

- سعدى أبو جيب: مروان بن محمد وأسباب سقوط الدولة الأموية، دمشق ١٩٧٢ م.
رياض عيسى: النزاع بين أفراد البيت الأموي ودوره في سقوط الدولة الأموية، دمشق ١٩٨٥ م.
محمد عبد الحى شعبان: صدر الإسلام والدولة الأموية، بيروت ١٩٨٣ م.
عبد الجبار العبيدي: قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٥ العدد ٣، الكويت، ١٩٨٤ م ص ص ٢٦٩ - ٢٩٤.
فاروق عمر فوزي: الخليفة المقاتل مروان بن محمد، بغداد، ١٩٨٥ م.
يوليوس فلهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، ١٩٦٨ م.

** لم يكن هذا النظام يمثل وراثية مطلقة، بحيث يرث الابن أباه بصفة مستمرة، كما كانت الحال في العصر العباسي.

- ١- انظر، ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ط ٤ بيروت، ١٩٨١ م، ص ص ١٣١، ١٣٨، ومصادق ذلك قول بشامة بن الغدير:

وجدت أبي فيهم وجدي كليهما يطاع ويؤتى أمره وهو محتبى
فلم أعمل للسيادة فيهم ولكن أتنى طائعا غير متعب

- الجاحظ، عمرو بن بحر: الحيوان، ج ٢ تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٣٨ م ص ٩٥؛ إحصان النص: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، دمشق ١٩٧٣ م، ص ص ٧٣ - ٧٤.

- ٢- من هذه الصفات: سداد الرأي ورجاحة العقل، والحلم، والجود والسخاء بالمال، والشجاعة والتواضع والحزم وموهبة الخطابة، والغيرة على مصلحة القبيلة (انظر إحصان النص: العصبية، ص ص ٧٢ - ٨١). ومنها أيضاً: إغاثة الملهوف وإعانة الضعيف وحفظ الحقوق، واحترام المواثيق، وتحمل الجنايات وتأدية الديات، (انظر: حسين عطوان: الشورى في العصر الأموي، بيروت، ١٩٩٠ م، ص ٦٠).

وقد وضع علماء المسلمين شروطاً يجب توافرها فيمن يرشح لرئاسة الأمة الإسلامية وهي كالتالي: العدل، والعلم، وسلامة الخواص، وسلامة الأعضاء، الرأي، والشجاعة، والنسب القرشي، والإسلام، والذكورة والحرية، (انظر: قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد حسين الزبيدي، بغداد ١٩٨١ م، ص ص ٤٤٢ - ٤٦٤؛ الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٨٦ هـ، ص ٦٦؛ الجويني، عبد الملك بن عبد الله: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم وزميله، الاسكندرية، ١٩٧٩ م ص ص ٦٠ - ٧٤؛ محمد عبد القادر أبو فارس: القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية بيروت ١٤٠٣ هـ، ص ص ٣٥٧ - ٣٧٣) وانظر: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة ص ص ١٤٣ - ١٩٣.

وزيادة في الحيلة فقد حدد معاوية الصفات الحميدة التي يجب أن يتحلى بها من يتطلع منهم إلى ولاية أمر الأمة، فقال لهم «... لا ينبغي أن تكون فيه خمس خصال: لا ينبغي أن يكون كذاباً، فإنه إن كان كذاباً فوعد بخير لم يُرج، وإن وعد بشر لم يُخف، ولا ينبغي أن يكون بخيلاً، فإنه إن كان بخيلاً، لم يناصحه أحد، ولا تصلح الولاية إلا بالمناصحة، ولا ينبغي أن يكون حديداً، فإنه إن كان حديداً مع القدرة، هلكت الرعية. ولا ينبغي أن يكون حسوداً، فإنه إن كان حسوداً لم يُشرف أحداً، ولا يصلح الناس إلا على أشرافهم. ولا ينبغي أن يكون جبائلاً، فإنه إن كان جبائلاً اجترأ عليه عدوّه» (انظر النويري، أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٦، القاهرة، ١٩٢٩ م، ص ١٠٤؛ حسين عطوان: الشورى، ص ص ١٠١ - ١٠٢) وقارن ذلك بما أورده ابن خلدون في المقدمة، ص ص ١٨٨ - ١٨٩ عن مثل هذه الصفات.

٣- العسكري: أبو هلال حسن بن عبد الله: كتاب الأوائل، ج ١ تحقيق وليد قصاب وزميله، دار العلوم، الرياض، ١٩٨٠، ص ١٥٨؛ ابن الأثير، علي بن محمد الشيباني: الكامل في التاريخ، ج ٤، طبعة دار صادر، بيروت ١٩٧٩ م، ص ١٣؛ النويري: نهاية الأرب، ج ٢، ص ٣٧٢.

٤- انظر، المسعودي، علي بن الحسين: مروج الذهب، ج ٣ تحقيق مفيد قميحة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٨، ابن ظفر الصقلي، محمد: كتاب أنباء نجباء الأبناء، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ص ١٩٧ - ١٩٩.

٥- الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، طبعة مكتبة خياط، بيروت (د. ت)، ص ص ١٧٣ - ١٧٧. وانظر، كتاب الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة، ج ١ تحقيق طه محمد الزيني، بيروت ١٣٧٨ هـ، ص ص ١٥٢ - ١٥٣؛ المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٥.

٦- كتاب الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٣.

- ٧- ابن خياط، خليفة: كتاب التاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، بيروت ١٩٧٧ م، ص ٢١٦. وانظر، ابن العربي، أبو بكر محمد: العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، بيروت، (د. ت)، ص ١٦٤.
- ٨- ابن خياط: كتاب التاريخ، ص ٢٢٩؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١٩٨؛ اليعقوبي، أحمد ابن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، ج ٢، بيروت ١٩٨٠ م ص ٢٤١.
- ٩- الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٢٢٧-٤٢٨، عمر سليمان العقيلي: يزيد بن معاوية «حياته وعصره» الرياض ١٤٠٨ هـ، ص ٣٥-٧٨.
- ١٠- البلاذري، أحمد بن يحيى: أنساب الأشراف، ج ٤ (١)، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٧٩ م، ص ٢٩١-٢٩٢؛ أبو تمام حبيب بن أوس الطائي: نقائص جرير والأخطل، تحقيق أنطون صالحاني، بيروت ١٩٢٢ م، ص ٢-٥؛ ابن سلام الجهمي: طبقات فحول الشعراء، ص ٥٢٢.
- ١١- اليعقوبي: تاريخ، ج ٢، ص ٢٤١؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٦٨؛ ابن عبد البر، يوسف: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ٣، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة (د. ت)، ص ١٣٨٩.
- ١٢- البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٤ (١)، ص ٣٥٧؛ ويقول المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٨٢: «وكان كثير الفكر في أمر معاده».
- ١٣- البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٤ (١)، ص ٣٥٩.
- ١٤- المسعودي: مروج الذهب، ج ٣ ص ٨٨.
- ١٥- انظر، ابن خياط: كتاب التاريخ، ص ٢٥٥؛ البلاذري: أنساب الأشراف ج ٤ (١)، ص ٣٥٨؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٣٢؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٣٨٩.
- ١٦- ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، تحقيق شيخو، طبعة دار صادر، بيروت (د. ت) ج ٥، ص ١٦٠، ابن خياط: تاريخ، ص ٢٥٧-٨؛ ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٣، ص ٩٠٦-٩٠٧.
- ١٧- راجع، خليفة بن خياط: تاريخ، ص ٢٥٧-٢٥٩؛ كتاب الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ١٢؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٢٩، ٤٦٣؛ ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل: البداية والنهاية، ج ٨ بيروت ١٤٠١ هـ، ص ٢٣٩.
- ١٨- الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ٤٦٧.
- ١٩- أبو تمام: نقائص، ص ١٢، ولتفصيل أكثر عن وجود مثل هذه المجالس في فترة سابقة، انظر: ابن هشام، عبد الملك: السيرة النبوية ج ٢، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، بيروت (د. ت) ص ٢٩٣-٣٠٠، حيث يسميه: «نادي قريش».

- ٢٠- قال عبيد الله بن زياد لمروان بن الحكم : «سبحان الله ، أرضيت لنفسك بهذا ، تباع لأبي خبيب ، وأنت سيد بني عبد مناف ! والله لأنت أولى بها منه» . انظر ، الدينوري ، أبو حنيفة أحمد : الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، طبعة دار المسيرة ، بيروت (د . ت) ، ص ٢٨٥ ؛ ابن الأثير : الكامل ، ج ٢ ، ص ١٤٥ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ٢ ، ص ٢٤١ .
- ٢١- الطبري : تاريخ ، ج ٢ ، ص ٤٦٧ . وانظر ، كتاب الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ١٣ .
- ٢٢- الدينوري : الأخبار الطوال ، ص ٢٨٥ .
- ٢٣- الجاية : قرية من أعمال دمشق من ناحية الجولان قرب مرج الصُفَر في شمالي حوران . (ياقوت : معجم البلدان ، ج ٢ ، ص ٩١) .
- ٢٤- المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ١٠٤ .
- ٢٥- الطبري : تاريخ ، ج ٢ ، ص ٤٨٧ ؛ المسعودي : مروج الذهب ؛ ج ٣ ، ص ١٠٤ .
- ٢٦- المسعودي : التبيين والإشراف ، طبعة مكتبة خياط ، بيروت ١٩٦٥ م ، ص ٣٠٩ ؛ وانظر ، ابن سعد : الطبقات ، ج ٥ ، ص ص ٤٠ - ٤١ ؛ البلاذري : أنساب الأشراف ، ج ٤ (١) ، ص ٤٤٢ : «كان عمرو الأشدق أجد الناس في أمر مروان ، وأحسنهم معاونة ومكانة له واجتهادًا في صلاح أمره ، وإفساد أمر ابن الزبير ، فقاتل معه يوم المريج» انظر : تاريخ ، ج ٢ ، ص ص ٤٦٨ - ٤٧٦ ، ٥٧٧ .
- ٢٧- ابن سعد : الطبقات ، ج ٥ ، ص ٤٢ ؛ الطبري : تاريخ ، ج ٢ ، ص ص ٤٧٧ - ٤٨١ ؛ ابن الأثير : الكامل ، ج ٤ ، ص ص ١٤٩ - ١٥١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ٨ ، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .
- ٢٨- الكندي ، محمد بن يوسف : ولاية مصر ، تحقيق حسين نصار ، (دار صادر) بيروت ، (د . ت) ص ص ٦٥ - ٦٩ .
- ٢٩- ابن سعد : الطبقات ، ج ٥ ، ص ٤٢ ؛ ابن خياط : تاريخ ، ص ٢٦١ ؛ الطبري : تاريخ ، ج ٢ ، ص ٥٧٦ .
- ٣٠- أبو هلال العسكري : الأوائل ، ج ٢ ، ص ١٢٩ .
- ٣١- ابن خياط : تاريخ ، ص ٢٦٦ ؛ اليعقوبي : تاريخ ، ج ٢ ، ص ص ٢٧٠ - ٢٧١ ؛ ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ج ٣ ، تحقيق خليل شحادة ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ ، ص ٤٢ .
- ٣٢- أراد عبد الملك خلع عبد العزيز فنهاه قبيصة بن ذؤيب الخزاعي وقال له : «لا تفعل هذا فإنك تبعث به عليك صوتًا معارًا ، ولعل الموت يأتيه فتستريح منه ، فكفّ عبد الملك عن ذلك ونفسه تنازعه أن يخلعه» انظر ، ابن سعد : الطبقات ، ج ٥ ، ص ٢٣٣ ؛ الطبري : تاريخ ، ج ٢ ، ص ص ١١٦٤ - ١١٦٩ ؛ الكندي : ولاية مصر ، ص ص ٧٠ - ٧٣ ؛ النويري : نهاية الأرب ، ج ٢١ ، ص ٢٧٥ ، وفي كتاب الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ٤٤ «وكان عبد العزيز

نظير عبد الملك في الحزم والرأي والعقل والذكاء وكان عبد الملك لا يفضل عبد العزيز في شيء إلا باسم الخلافة: حتى لربما كان عبد الملك يأمر الشيء، ف يريد عبد العزيز غيره، ويرى خلافة، فيرده إلى رأيه ولا يمضيه، وكان لا ينكر ذلك عبد الملك»

٣٣ - كتاب الإمامة والسياسة، ج ٢، ص ٤٥؛ الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١١٧٠؛ النويري: نهاية الأرب، ج ٢١، ص ٢٧٦؛ القلقشندي: مآثر الأنافة، ج ١، تحقيق عبدالستار فراج، بيروت، عالم الكتب، (د. ت)، ص ١٣٩.

٣٤ - الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١١٦٩.

٣٥ - الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١٢٧٤؛ ١٢٨٣؛ ابن عبدربه: العقد الفريد، ج ٥/ ١٦٠.

٣٦ - عن أخبار هذه الحملة، انظر: كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق لمؤلف مجهول، ج ٣،

ليدن ١٨٧١ م، ص ص ٢٤-٣١؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ص ٢٦-٢٨؛ ابن كثير:

البداية والنهاية، ج ٩، ص ص ١٦٩، ١٧٤-١٧٥؛ أرشيبالد لويس: القوى البحرية

والتجارية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ترجمة أحمد محمد عيسى، القاهرة، ١٩٦٠ م،

ص ص ١٠٣-١٠٥؛ وسام فرج: العلاقات بين الامبراطورية البيزنطية والدولة الأموية حتى

منتصف القرن ٨ م، الاسكندرية، ١٩٨١ م ص ص ١١٩-١٧٥.

٣٧ - ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٧٥.

٣٨ - ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ٣٩.

٣٩ - المسعودي: التنبيه والأشراف، ص ٣٢٥، ونشير إلى رواية عند الطبري (تاريخ ٨/ ٢٦٣) أن

الأمويين كانوا ينفرون من تولية أبناء الإمام حتى ولو كان ليس منهم، فهذا هشام بن عبد الملك

يقول لزيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): بلغني يا زيد

أنك تذكر الخلافة وتتمناها ولست هناك وأنت ابن أمة».

٤٠ - الدينوري: الاخبار الطوال، ص ٣٢٩: قال سليمان بن عبد الملك لرجاء بن حيوة الكندي: «إن

أخوي يزيد وهشاما لم يبلغا أن يؤتمنا على الأمة فجعلتها للرجل الصالح، عمر بن عبد العزيز، فإذا

توفي رجع الأمر إليهما»؛ ابن خلدون: تاريخ، ج ٣، ص ٩٣: «قال سليمان لرجاء: إني والله

لأعلم أنها تكون فتنة ولا يتركونه أبداً يلي عليهم إلا أن أجعل أحدهم بعده . . . فكتب لعمر:

إني قد وليتك الخلافة من بعدي ومن بعدك يزيد بن عبد الملك». وانظر كتاب الامامة ج ٢،

ص ٩٣.

٤١ - ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ٦٥، «قال سفيان الثوري: الخلفاء خمسة، أبوبكر وعمر وعثمان

وعلي وعمر بن عبد العزيز، وما كان سواهم فهم منتزون».

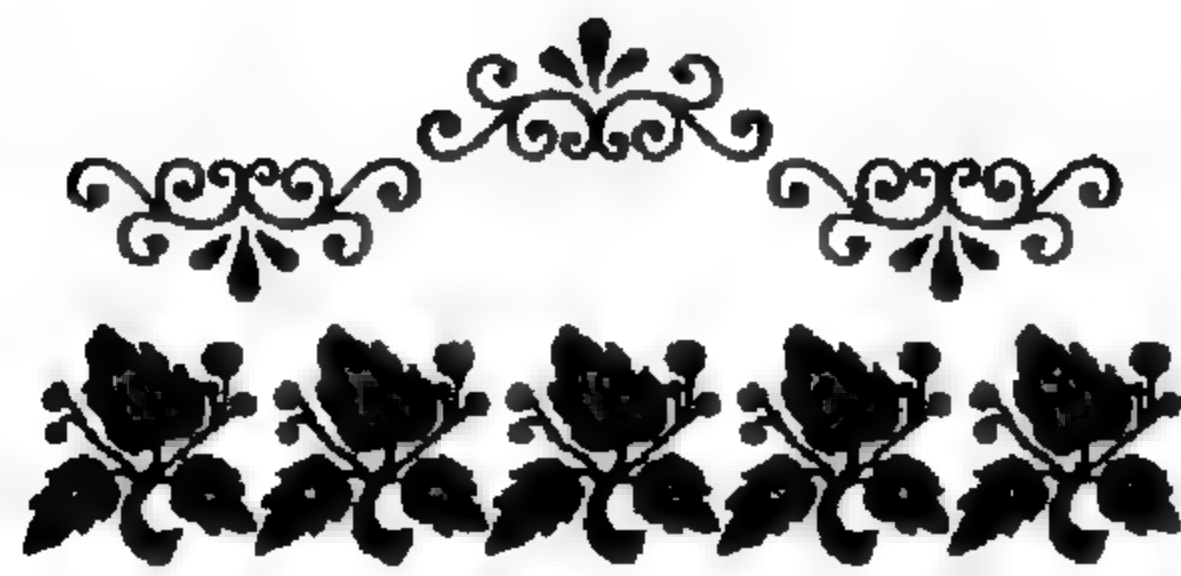
٤٢ - لتفصيل أكثر عن سيرتهما، انظر، ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ٤٣٦ (سالم)؛

ج ٨، ص ٣٣٣ (القاسم) «وقال ابن وهب، حدثني مالك: أن عمر بن عبد العزيز كان

- يقول : لو كان لي من هذا الأمر شيء ما عصيته إلا بالقاسم» وانظر، كتاب الإمامة والسياسة ٢ ج، ص ٩٣ ؛ ابن خلدون : المقدمة، ص ٢٠٦ .
- ٤٣ - البلاذري : أنساب الأشراف (مخطوط) ج ٢، ص ١٨٠ ؛ نقلاً عن حسين عطوان : الأمويون والخلافة، ص ٥٤ .
- ٤٤ - ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم : المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠ م ص ٣٦٤ ؛ القلقشندي : مآثر الانافة ج ١، ص ١٤٣، ١٤٧ .
- ٤٥ - أبو الفرج الأصفهاني : كتاب الأغاني، ج ٧، ص ٢ .
- ٤٦ - انظر احداث هذه الحركة عند الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٣٧٩ - ١٤١٧ ؛ ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٧٩ .
- ٤٧ - الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٧٤١ ؛ ابن عبدربه أحمد بن محمد، : العقد الفريد، ج ٥، تحقيق محمد سعيد العريان، بيروت (د. ت) ص ١٧٧ . ويورد ابن خلدون : (تاريخ، ج ٣، ص ١٠١) «الله بيني وبين من قدّم هشامًا عليك» .
- ٤٨ - أبو الفرج الأصفهاني : كتاب الأغاني، ج ٧، ص ٣ .
- ٤٩ - ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٢٦٥ .
- ٥٠ - ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٢٦٥ .
- ٥١ - خلف الوليد بن يزيد كاتبه عياض بن مسلم عند هشام ليكاتبه بما عندهم، مما يعني أنه كان عيناً له في مجلس هشام، ولكن هشاماً عرف بأمره فضربه ضرباً مبرحاً وألبسه المسوح . فقال الوليد : «هذا الأحوال المشثوم قدّمه أبي على أهل بيته فصيره ولي عهده ثم يصنع بي ما ترون . لا يعلم أن لي في أحد هوى إلا عبث به . . . اللهم أجري منه» .
- الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٧٤٥ ؛ ابن الأثير، ج ٥، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ ابن خلدون : تاريخ، ج ٣، ص ١٢٩ .
- ٥٢ - انظر : ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ ؛ ابن خلدون : تاريخ، ج ٣، ص ١٣٣ ؛ إبراهيم الأبياري : الوليد بن يزيد والدولة الأموية، القاهرة، ١٩٥٦ م ؛ حسين عطوان : الوليد بن يزيد (عرض ونقد)، بيروت ١٩٨١ م ؛ محمد ضيف الله بطابنة : حول مصرع الوليد بن يزيد، مقالة في مجلة كلية الآداب بجامعة الملك سعود، العدد الخامس، الرياض ١٩٧٧ م، ص ٢٢٩ - ٢٦٧ ؛ جبرائيل جبور : الملوك الشعراء، بيروت، ١٩٨١ م، ص ٦٦، ٩٢ .
- ٥٣ - الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٧٧٥ - ١٨١٣ ؛ ابن خلدون : تاريخ ج ٣، ص ١٣٣ .
- ٥٤ - من أمثال : محمد وإبراهيم ابني هشام بن إسماعيل المخزومي، والوليد وعبد الملك ابني القعقاع العبيسي، (الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٧٨٣ - ١٧٨٤) .

- ٥٥ - ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، ١٩٧٧ م، ص ٩١.
- ٥٦ - المصدر السابق والصفحة؛ وانظر كتاب البيعة بولاية العهد لولديه عند الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ص ١٧٥٦، ١٧٦٤.
- ٥٧ - أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج ٧، ص ٧٠، حسين عطوان: الوليد بن يزيد (عرض ونقد)، ص ص ٤٠١، ٤٢٨.
- ٥٨ - خليفة بن خياط: كتاب التاريخ، ص ٣٦٤، ابن قتيبة: المعارف، ص ٣٥٨؛ وانظر، ابن خلدون: تاريخ، ج ٣، ص ١٣٥، «... واجتروا رأسه فساروا به الى يزيد فأمر بنصبه، فتلف له يزيد بن فروة مولى بني مرة في المنع من ذلك، وقال: هذا ابن عمك وخليفة وإنها تنصب رؤوس الخوارج ولا آمن أن يتعصب له أهل بيته، فلم يجبه وأطافه بدمشق على رمح...».
- ٥٩ - رياض عيسى: النزاع بين أفراد البيت الأموي ودوره في سقوط الخلافة الأموية، دمشق، ١٩٨٥ م ص ١٧٤، وتقول الباحثة بوجينا غيانة ستشيففسكا (تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ١٢٧): «وبقتله افتتح باب الشؤم على بني أمية».
- ٦٠ - الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١٨٦٩؛ ابن الأثير: الكامل، ج ٥، ص ٣٠٨.
- ٦١ - الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١٨٧٥؛ ابن خلدون: تاريخ، ج ٣، ص ١٤٠؛ القلقشندي: مآثر الانافة، ج ١، ص ١٦١.
- ٦٢ - خليفة بن خياط: كتاب التاريخ، ص ٣٧٣ «فقتل الحكم وعثمان ابني الوليد بن يزيد وهما الحملان»، ويروي الطبري (تاريخ، ج ٢، ص ١٨٧٨) أن إبراهيم بن الوليد قد برر صنيعة ذلك بقوله: «إن بقي الغلامان ابنا الوليد حتى يقدم مروان ويخرجهما من الحبس ويصير الأمر إليهما لم يستبقيا أحداً من قتلة أبيهما، والرأي أن نقتلهما». «فأرسل رجلاً من عنده، فدخل السجن فشدخ الغلامين بالعمد».
- (الطبري: تاريخ، ج ٢، ص ١٨٧٩ م. وانظر، ابن خلدون: تاريخ، ج ٣، ص ١٤١) ويورد القلقشندي: مآثر الانافة، ج ١، ص ١٦٤: أن الحكم بن الوليد بن يزيد كان قد أنشد شعراً قبل وفاته، جاء فيه:
- فإن أقتل أنا ووليَّ عهدي فمروانُ أمير المؤمنيننا
- ويقول ابن قتيبة: المعارف، ص ٣٦٨: «وكان أخوه ولي عهده فمن أجل هذا طلب مروان الخلافة لنفسه».
- ٦٣ - ابن الأثير: الكامل، ج ٥ ص ص ٣٢١ - ٣٢٤؛ القلقشندي: مآثر الانافة، ج ١، ص ١٦١.

- ٦٤ - الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ص ١٨٩٢، ١٩٤٦ .
- ٦٥ - ابن الأثير : الكامل، ج ٥، ص ٣٣٠ .
- ٦٦ - ابن قتيبة : المعارف، ص ٣٧٢ .
- ٦٧ - كتاب الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة، ج ١، ص ١٥٠ .
- ٦٨ - الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ص ١٧٣ - ١٧٧ . الإمامة والسياسة، ج ١، ص ص ١٥٢ - ١٥٣، المسعودي : مروج الذهب، ج ٣، ص ص ٣٥ .
- ٦٩ - الدينوري : الأخبار الطوال، ص ٣٢٥ .
- ٧٠ - ابن الأثير : الكمال، ج ٥، ص ٩١ .
- ٧١ - العسكري : الأوائل، ج ١، ص ١٠٠، حسين عطوان : الشورى، ص ٥٣ .
- ٧٢ - ابن عبدربه : العقد الفريد، ج ٥، ص ٣٣٠ .
- ٧٣ - ابن خلدون : تاريخ، ج ٣، ص ٧٣ .
- ٧٤ - ابن كثير : البداية والنهاية، ج ٩، ص ١٨٢، ابن خلدون : تاريخ، ج ٣، ص ٩٤ .
- ٧٥ - الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ١٨٠١ .
- ٧٦ - الطبري : تاريخ، ج ٢، ص ص ١٧٨٨ - ١٧٨٤ .

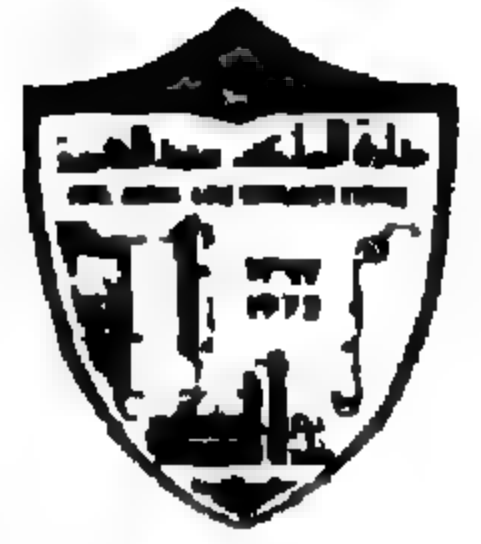


رأي حازم القرطاجني في قضية

الصدق والكذب في الشعر

د. محمد بن عبد الرحمن الهداق

اختلفت مواقف النقاد والأدباء من مسألة الصدق والكذب في الشعر وذلك نابع من نظرهم إلى الشعر نفسه والدور الذي ينبغي أن يلعبه في الحياة. هل الشعر فرع من المنطق شأنه شأن البرهان والخطابة؟ أم أنه مجرد فن جمالي قولي الهدف منه إثارة الانفعال وتحبيب ما يراد تحبيبه إلى النفس أو التنفير مما يراد التنفير منه؟



لقد قال حسان بن ثابت :

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يقال إذا أنشدته صدقا (١)

وقال عمر بن الخطاب متحدثاً عن زهير بن أبي سلمى :

«إنه كان لا يعاقل بين الكلام، ولا يتبع وحشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه» (٢) أي أن زهيراً كان يتوخى الصدق ويلتزم به.

وقد وجدت فئة من النقاد دعت إلى توخي الصدق في الشعر وذهبت تعلق لرأيها، ووجدت فئة أخرى من النقاد تؤيد مقولة «أحسن الشعر أكذبه» (٣) وتنسب هذه الفئة إلى النابغة الذبياني أنه قال : «أشعر الناس من استجيد كذبه وأضحك رديئه» (٤) وترى أن هذا القول هو رأي العارفين بأمر الشعر من العرب فالبحتري يقول :

كلتمونا حدود منطقكم في الشعر يكفي عن صدقه كذبه (٥)
ويقول أحد أعلام هذه الفئة إن هذا هو رأي «فلاسفة اليونان في الشعر على مذهب لغتهم» (٦).

لقد تطورت هذه القضية النقدية بمرور الزمن وتناولها الدارسون بالتعليق والإضافة، وفرَّعوا عنها موضوعات منها : المبالغة، والإيغال، والغلو. وممن تعرض لهذه القضية ابن طباطبا العلوي (٧)، وقدامة بن جعفر (٨)، وابن وهب الكاتب (٩)، والفارابي (١٠)، وابن سينا (١١)، وأبو هلال العسكري (١٢)، والآمدي (١٣)، والحائمي (١٤)، وعبد القاهر الجرجاني (١٥)، وابن رشيق القيرواني (١٦)، وابن الأثير (١٧)، وحازم القرطاجني (١٨).

ودراسة حازم القرطاجني لهذه القضية هي أوسع الدراسات عنها في نقدنا القديم، فقد أتيح لحازم بسبب تأخر زمانه أن يطلع على عدد من الدراسات النقدية السابقة، فتكونت له بذلك نظرة شمولية واسعة غدتها ثقافته الفلسفية، وإحاطته التامة بما كتبه الفارابي، وابن سينا عن كتاب الشعر لأرسطو.

لقد تحدث حازم عن موضوع الصدق والكذب في المنهج الثالث من كتابه ذلك الذي خصصه للحديث «عما تقوم به صنعتا الشعر والخطابة من التخييل والإقناع، والتعريف بأنحاء النظر في كلتا الصنعتين» (١٩). لقد فرق حازم في بدء حديثه بين الخطابة والشعر من ناحية صلتها بالصدق والكذب، فذكر أن الأصل في الخطابة هو تقوية الظن وليس إيقاع اليقين اللهم إلا إذا عدل الخطيب بقوله عن الغرض الأساس وهو الإقناع إلى التصديق، وهذا أمر يجوز للخطيب أن يفعله في بعض الأحيان. أما الشعر فإن قوامه هو «تخييل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل، وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة» (٢٠) وبما

أن «التخيل لا ينافي اليقين كما نافاه الظن ؛ لأن الشيء قد يخيل على ما هو عليه وقد يخيل على غير ما هو عليه، وجب أن تكون الأقاويل الخطيئة . . . غير صادقة ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التصديق ؛ لأن ما يتقوم به وهو الظن مناف لليقين» (٢١) أما الشعر فإنه غير مقيد بالصدق ولا بالكذب بل يرد فيه الأمران كلاهما ؛ لأن الأساس المعتبر في الشعر وهو التخيل غير مناقض لأي منهما ومن أجل هذا يرى حازم أن مقدمات الشعر تكون صادقة وكاذبة ؛ لأن الشعر لا يعد شعراً من حيث إنه صدق أو كذب وإنما «من حيث هو كلام مخيل» (٢٢) . وعندما انتقل حازم إلى تعريف الشعر أعطى الصدق دوراً مهماً على أساس أنه واحد من العناصر التي ترفع من شأنه، فالشعر عنده «كلام موزون مقفى من شأنه أن يجلب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخيل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف كلام، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب» (٢٣) ثم يضيف حازم أن «أفضل الشعر ما حسنت محاكاته وهيأته، وقويت شهرته أو صدقه، أو خفي كذبه، وقامت غرابته، وإن كان قد يعد حذقاً للشاعر اقتداره على ترويج الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثر له» (٢٤) .

فالصدق والكذب إذن لهما دور مهم في الشعر متى ما أحسن استخدامهما، فقوة الصدق في الشعر وخفاء الكذب فيه عاملان من عوامل الارتقاء بالتخيل الذي هو العنصر الرئيس في الشعر، وترويج الكذب في الشعر وتمويهه على النفس قد يعد مظهراً من مظاهر مهارة الشاعر وحذقه . أما إذا كان الكذب واضحاً فإن وضوحه يحط كثيراً من قدر الشعر وينحدر به إلى أدنى الدرجات (٢٥) .

وإذا انضاف إلى وضوح الكذب قبح المحاكاة والهيئة فإن حازماً يرى أنه ينبغي أن لا يسمى ذلك الكلام شعراً وإن كان موزوناً مقفى «إذ المقصود بالشعر معدوم منه ؛ لأن ما كان بهذه الصفة من الكلام الوارد في الشعر لا تتأثر النفس لمقتضاه» (٢٦). ومع أن حازماً قد صرح بأن الصدق والكذب يردان في الشعر على حد سواء فإنه قد أوضح أن الشاعر إنما «يرجع . . . إلى القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر، فقد يريد تقبيح حسن وتحسين قبيح فلا يجد القول الصادق في هذا ولا المشتھر فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة» (٢٧) ثم أضاف حازم أنه إذا دُقق وُجد أنه حتى في هذين النوعين يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في قوله وذلك أن الشيء الحسن، وإن كان أحسن شيء في موضوعه، قد يوجد فيه جانب قبيح يعمل الشاعر على إبرازه وتسليط الضوء عليه، كما أن الأمر القبيح الذي هو الغاية في القبح قد يوجد فيه جانب حسن يسعى الشاعر إلى إظهاره وبذا يمكن أن يكون الشاعر صادقاً في كلتا الحالتين (٢٨). أما إذا أراد الشاعر تحسين حسن أو تقبيح قبيح فإن القول الصادق متاح له فليس هناك داع لاستعمال الكذب اللهم إلا إذا عمد الشاعر إلى المبالغة رغبة في زيادة التأثير (٢٩).

وقد انتقل حازم بعد ذلك إلى الحديث عما أسماه «بالأنحاء التي يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه بما يقتضيه أصل الصناعة ويوجبه» (٣٠) فذكر أنها تنقسم إلى ثمانية أقسام هي :

(١) تحسين حسن لا نظير له .

(٢) وتقبيح قبيح لا نظير له .

وهذان القسمان يجب أن تكون الأقاويل فيهما صادقة .

(٣) تحسين حسن له نظير.

(٤) وتقبيح قبيح له نظير.

وهذان القسمان يقع فيها الصدق كثيراً إذا اقتصد في أوصافهما.

(٥) تحسين قبيح في غاية القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.

(٦) تحسين قبيح لم يبلغ الغاية في القبح، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه.

(٧) تقبيح حسن هو الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة ضئيلة.

(٨) تقبيح حسن لم يبلغ الغاية في الحسن، وهذا قد يقع فيه الصدق بنسبة أكبر من سابقه (٣١).

وحازم مغرم بالتقسيم والتفريع حتى ولو كانت الفروق بين الأقسام يسيرة جداً.

نجد مصداق هذا فيما مرَّ بنا من الأقسام ونجده أكثر وضوحاً فيما سيرد علينا من أقسام أخرى. لقد قسم الشعر بحسب الصدق والكذب قسمة يقصد منها إيضاح الكيفية التي يقع بها الكذب في صناعة الشعر، وما الذي يحسن منه فيها، وما الذي لا يحسن فذكر أن الأقاويل الشعرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

(١) صدق محض.

(٢) وكذب محض.

(٣) وما يجتمع فيه الأمران (٣٢).

ثم ذكر أن الكذب ينقسم إلى قسمين :

(١) ما يعلم أنه كذب من ذات القول .

(٢) وما لا يعلم أنه كذب من ذات القول .

والذي لا يعلم أنه كذب من ذات القول ينقسم إلى قسمين أيضاً :

(١) ما لا يلزم علم كذبه من خارج القول . ويسمى حازم هذا النوع «الاختلاق الإمكانى» ومَثَلُ له بما لو ادعى شخص ما أنه محب وذكر محبوباً شغف قلبه ، ومنزلاً كانت له فيه ذكرى من غير أن يكون شيء من ذلك قد حصل بالفعل فمثلاً هذا الأمر يمكن أن يقع لهذا الإنسان أو غيره ، وقد استعمل العرب «الاختلاق الإمكانى» في موضوعات الشعر وأغراضه (٣٣).

(٢) ما يعلم من خارج القول أنه كذب ، ويعد حازم من ذلك «الاختلاق الامتناعي» و «الإفراط الامتناعي» و «الاستحالي» (٣٤). فالاختلاق الامتناعي مثل أن يصور شاعر ما رجلاً ويجعل له يدَ أسدٍ مثلاً . فمثلاً هذه الصورة مما يتصوره الذهن ولكنها لا تقع في الوجود (٣٥).

أما الإفراط الامتناعي والاستحالي فيحدثان عندما يبالغ الشاعر في صفة من الصفات إلى أن يخرج بها إلى حَدِّ الامتناع أو الاستحالة (٣٦). وقد ذكر حازم أن العرب لم يستخدموا «الاختلاق الامتناعي» على العكس من اليونان الذين شهروا بذلك النوع من الاختلاق (٣٧).

أما «الكذب الاختلاقي الإمكانى» فقد أجازته حازم وذكر أنه لا يعيب الشعر

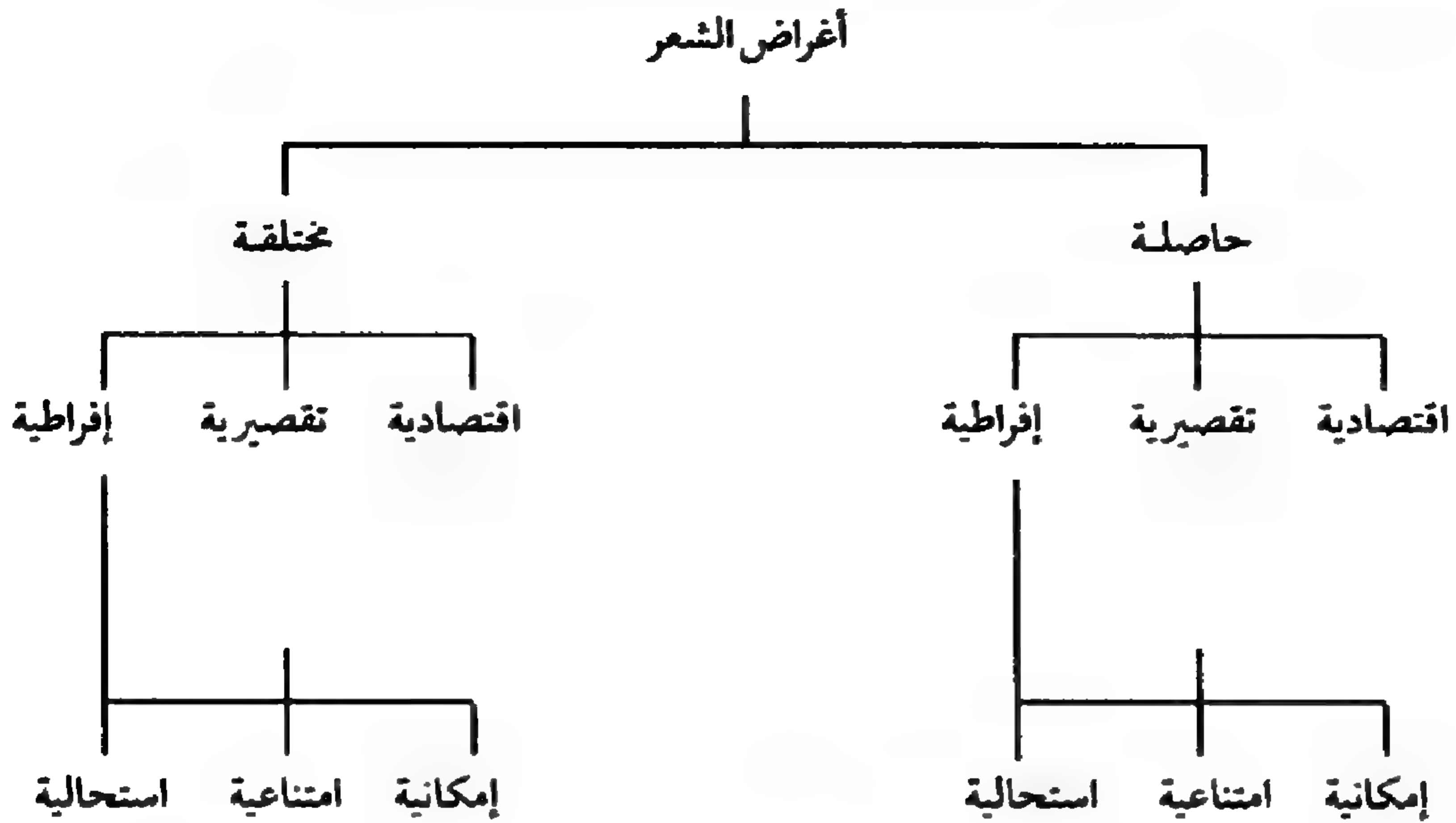
من ناحية الصنعة ؛ لأن نفس المتلقي تقبله إذ لا يوجد دليل على أنه كذب لا من ذات القول ولا من العقل فالنفس تتأثر به وتنفع له فيتحقق له بذلك الشرط الأساس في الشعر. أما عن عيبه من ناحية الدين فإن حازماً يقلل من قيمة ذلك مشيراً إلى أن مثل هذا الكذب مما يتسامح فيه دينياً فإن الرسول ﷺ قد أنشد أمامه مديح فيه نسيب فاستمع إليه وأجاز قائله (٣٨).

وأما «الكذب الإفراطي» فإنه يعد عيباً في الشعر إذا بالغ فيه القائل حتى يخرج من حد الإمكان إلى حد الامتناع أو الاستحالة. فإذا وصف شاعر أمراً بصفة موجودة فيه وبالغ فيها فإنه يكون صادقاً من ناحية وصفه لذلك الأمر بتلك الصفة، ويكون كاذباً من ناحية مبالغته ومجاوزته الحد. فالصدق والكذب يجتمعان في هذا النوع. وقد أشار حازم إلى أنه يجيء من هذا النوع ما يستحسنه بعض النقاد (٣٩).

وأما القول الصادق فقد ذكر حازم أن ما كان منه مطابقاً للمعنى كما وقع فإنه حسن وأما ما جاء مقصراً عن المطابقة «بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف. فهذا النوع من الصدق في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها» (٤٠).

ثم انتقل حازم إلى الحديث عن أغراض الشعر وانقسامها بحسب الصدق والكذب فذكر أن تلك الأغراض إما أن تكون حاصلة وإما أن تكون مختلقة. «والحاصلة منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية. وكذلك المختلقة تكون أقاويلها أيضاً اقتصادية، وتقصيرية، وإفراطية.

والإفراطية منها إمكانية، ومنها امتناعية ومنها استحالية» (٤١). ويمكن تصور هذه الأقسام من المخطط التالي :



ويتركب من هذه الأقسام عشرة أصناف : اثنان منها صادقان هما :

(١) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية .

(٢) والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية .

ومنها صنف يحتمل الصدق والكذب وهو :

الحاصلة التي أقاويلها إمكانية .

أما الأصناف السبعة الباقية فهي جميعاً كاذبة وهي :

(١) الحاصلة التي أقاويلها محتنة .

(٢) والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة .

(٣) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية .

(٤) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية .

(٥) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية .

(٦) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية .

(٧) والمختلقة التي أقاويلها استحالية (٤٢) .

ولا ينتهي شغف حازم بالتقسيم عند هذا الحد بل نجد له تقسيماً آخر لهذه الأغراض يوصل فيه القسمة إلى عشرة أعداد وذلك بحسب ما يستحسن في الشعر ويستساغ من هذه الأغراض ، وما يستساغ فيه ولا يستحسن ، وما لا يستساغ .

لقد ذكر حازم أن هناك أربعة أقسام مستحسنة «هي :

(١) الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية .

(٢) والحاصلة التي أقاويلها إمكانية .

(٣) والمختلقة التي أقاويلها اقتصادية .

(٤) والمختلقة التي أقاويلها إمكانية» (٤٣) .

وهناك قسمان مستساغان غير مستحسنين «هما :

(١) الحاصلة التي أقاويلها امتناعية .

(٢) والمختلقة التي أقاويلها امتناعية » (٤٤) .

وهناك أربعة أقسام غير مستساغة ولا مستحسنة وهي :

(١) الحاصلة التي أقاويلها تقصيرية .

(٢) والحاصلة التي أقاويلها استحالية .

(٣) والمختلقة التي أقاويلها تقصيرية .

(٤) والمختلقة التي أقاويلها استحالية (٤٥) .

وقد بين حازم أن هناك مواطن حقيقة بأن يتوخى فيها الصدق ، ومواطن لا يصلح فيها الصدق .

فالحقيقة بأن يتوخى فيها الصدق هي الخاصة بمناصحة ذوي التصافي .
والتي لا يصلح فيها الصدق هي الخاصة بمغاشة ذوي الأحقاد والضغائن ، ثم أضاف حازم أن ما كان نصحاً محضاً لا يكون في الأكثر إلا صادقاً ، ثم استدرك مشيراً إلى أن الناصح قد يعمد إلى الكذب ويكون مع ذلك ناصحاً كما إذا أراد شخص ما أن يحذر قوماً من عدو سيتزل بهم فإن له أن يصف هذا العدو بالكثرة وبقوة البأس ، ولو لم يكن كذلك ، وذلك لكي يأخذ مَنْ ينصحهم الأهبة ويستعدوا .

أما ما يتصل بمغاشة ذوي الأضغان فإنه لا يكون إلا كاذباً (٤٦) .

يتبين من هذا ومما سبقه من أقوال حازم أن مواطن الصدق والكذب في الشعر تنقسم إلى خمسة أقسام :

(١) مواطن لا يصلح فيها إلا الصدق .

(٢) مواطن لا يصلح فيها إلا الكذب .

(٣) مواطن يصلح فيها الصدق والكذب واستعمال الصدق أكثر وأحسن .

(٤) مواطن يحسن فيها الصدق والكذب واستعمال الكذب أكثر وأحسن .

(٥) مواطن يستعمل فيها الصدق والكذب بدون ترجيح لأحدهما على الآخر (٤٧) .

وقد أوضح حازم أن الذي دعاه إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر هو الرد على بعض أهل الكلام الذين زعموا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا

كاذبة. ومع أن ابن سينا قد تولى قبل حازم الرد على من زعم ذلك عندما أكد على أن المعتبر في الشعر «إنما هو التخيل في أي مادة اتفق، لا يشترط في ذلك صدق أو كذب» (٤٨) فإن حازماً قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قاس وقوع الصدق والكذب في الشعر بورود الألفاظ العامة، والحوشية، والغريبة، وكذا العذبة الخالية من العيب في الشعر نفسه. وبما أنه ثابت أن الألفاظ العذبة الخالية من العيب أفضل من غيرها ومع ذلك نجد الشاعر يستخدم أحياناً «الحوشي، والساقط تسامحاً واتساعاً، وحيث تضطره الأوزان والقوافي؛ فكذلك المعاني التي تكون الأقاويل فيها صادقة أو مشتهرة أفضل ما يستعمل في الشعر لكونها تحرك النفوس إلى ما يراد منها تحريكاً شديداً وليس تحرك الأقاويل الكاذبة إلا حيث يكون في الكذب بعض خفاء، أو حين يحمل النفس شدة ولعها بالكلام لفرط ما أبدع فيه على الانقياد لمقتضاه وإن كان مما يكره ولا يصدق الحاض عليه. ومع هذا فتحريكها دون تحريك الأقاويل الصادقة إذا تساوى فيها الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه. فتحريك الصادقة عام فيها وقوي، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف، وما عمَّ التحريك فيه وقوي كان أخلق بأن يجعل عمدة في الاستعمال حيث يتأتى. كما أن ما عذب من الألفاظ ولم يكن حوشياً ولا عامياً أجدر أن يعتمد في الشعر من غيره» (٤٩).

ويشبه حازم قول من قال: «إن مقدمات الشعر لا تكون إلا كاذبة» (٥٠)، بقول من يمكن أن يقول: إن الألفاظ الشعرية لا تكون إلا حوشية ومهجورة، فكما أن القول الأخير غير صحيح فكذلك القول الأول غير صحيح أيضاً، فأفضل المعاني في الشعر ما كان صادقاً ومشتهراً، كما أن أحسن الألفاظ ما كان عذباً ولم يكن مبتذلاً متى ما وافقت تلك المعاني وتلك الألفاظ مواقعها وجاءت مناسبة لغرضها (٥١).

هذا هو مجمل آراء حازم في هذه القضية النقدية ومنه يتبين كيف حشد حازم قدراته البيانية لإغناء دراسته لها وذلك بالتفريع والتقسيم وعدم ترك أي قسمة ممكنة حتى ولو لم تكن بذات قيمة . إن حازماً هنا لا يعطي الصدق والكذب من حيث هما صدق وكذب أهمية ما وإنما الأهمية عنده هي لما يمكن أن يثيره أي منهما من تخيل شعري ، ذلك هو جوهر الشعر عنده وهو الذي ينبغي أن يُحرص عليه . إن تركيز حازم على أهمية التخيل وإثارة الانفعال في الشعر قد ألغى إلى حد كبير ما كان ينادي به كثيرٌ من دعاة المضمون من النقاد . فالشعر ليس عبارة عن حقائق يبحث عنها وإذا ما افتقدت ذهب الشعر . الشعر تخيل وأي شيء يحقق لنا هذا التخيل فهو الشيء الذي يبحث عنه مهما كان مصدره ، ولكن حازماً لم يهمل الإشارة إلى أن الصدق ، بسبب ما يشتمل عليه من إقناع يكون أكثر إثارة للانفعال من الكذب ، ولكن مجرد كونه صادقاً لا يكفي في تصديره تخيلاً ، فقد يكون هناك صدق لا يثير انفعالاً ، ويمكن أن يكون الكذب في بعض الأحيان أكثر إثارة للانفعال منه ، وقد يقال الصدق بطريقة ما ولا يثير انفعالاً ثم يقال بطريقة أخرى فيثير الانفعال المنشود (٥٢) . إن هذا ملمح ذكي وفيه دلالة على إدراك جيد لمضمون الشعر والغرض منه .

وما ذكره حازم ، من أن الأقاويل الكاذبة إنها تحرك النفس إذا كان في الكذب نوع خفاء ، أو إذا دفع النفس حُبَّ الإبداع إلى اغتفار ما في الشعر من الكذب نتيجة لاحتفالها بالإبداع وانفعالها به ، حتى وإن كانت تعرف أنه كذب (٥٣) ، جديرٌ بالتأمل ، فقد ذكر حازم أن تحريك الأقاويل الكاذبة متأخر عن تحريك الأقاويل الصادقة «إذا تساوى فيها الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه ، فتحريك الصادقة عام فيها قوي ، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف» (٥٤) . إن كلام حازم هذا إذا ما قرن بقوله : «وإنما يرجع الشاعر إلى

القول الكاذب حين يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر» (٥٥).
ليوضح لنا أنه يرى أن الصدق مقدم على الكذب في كثير من أحواله، وهو إنما قدم؛ لأنه أقدر على إثارة الانفعال من الكذب، فكونه مصدقاً به يعطي الانفعال دفعة أقوى مما يعطيها إياه الكذب، ولكن الصدق - كما أسلفنا - لا يستطيع إثارة الانفعال في كل موطن فمن هنا يرجع الشاعر إلى الكذب مستنجداً به في إثارة الانفعال الذي عجز الصدق عن إثارته، ولكن حازماً يضع ضوابط على هذا الكذب المستعان به وهو أن يكون فيه نوع خفاء، أما إذا كان كذباً واضحاً ينادي على نفسه فإن وضوحه يصرف النفس عن التأثير به ومن هنا تهبط قيمة الشعر الذي يشتمل عليه.

لقد قرن حازم اضطرار الشاعر إلى الكذب عندما لا يقوم الصدق بما يطمح الشاعر أن يقوم به باضطرار الشاعر إلى إيراد الألفاظ الغريبة والعامية في شعره عندما تعوزه الألفاظ السميحة والفصيحة، أو عندما يُقَرُّ هذه الألفاظ الغريبة والعامية؛ لأنها جاءت عفواً، وهو ينفر من التكلف. إن مقارنة اضطرار الشاعر إلى استخدام الأقاويل الكاذبة باستخدام الشاعر للكلمات الغريبة والعامية عندما يضطر إليها، غير واقع في محله، فالكلمات الغريبة والعامية معيبة، والشاعر المتمكن من فنه سيجد في قاموسه بديلاً عنها. أما الكذب الشعري، إذا كان مثيراً للانفعال محققاً لفنية الشعر فما ينبغي له أن يعاب ولا أن يقارن بأمر معيب.

لقد أفاد حازم في دراسته لمسألة الصدق والكذب من دراسات عدد من السابقين له فلاسفة ونقاداً، ويأتي في مقدمة هؤلاء أبو علي ابن سينا، فقد تبني حازم كثيراً من آرائه، واقتبس من أقواله في عدة مواطن، وأثنى على فهمه وجهده (٥٦). كما أنه أفاد أيضاً من الفارابي واقتبس من كلامه (٥٧). وقد تأثر

حازم أيضاً بآراء قدامة بن جعفر في الغلو، وإيقاع الممتنع وغير ذلك من الأقسام التي ذكرها قدامة في هذا الشأن، ولم يشر حازم إلى استفادته من قدامة في هذا الموضوع مثلما فعل مع ابن سينا والفارابي ولكن الاستفادة ظاهرة (٥٨).

وقد أشار حازم إلى الجاحظ واقتبس قوله :

«ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان . فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما» (٥٩) وربما يكون حازم قد استفاد من الأمدي في هذه القضية، فالأمدي له رأيان فيها، يبدو بينهما شيء من التعارض، فهو قد قال أولاً : «والشاعر لا يطالب بأن يكون قوله صادقاً ولا أن يوقعه موقع الانتفاع به؛ لأنه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر، ولا أن يجعل له وقتاً دون وقت» (٦٠).

ثم قال في موضع آخر معقبات على أبيات أعجب بها من شعر البحري :

«وقد كان قوم من الرواة يقولون : أجود الشعر أكذبه . ولا والله ما أجوده إلا أصدقه إذا كان له من يلخصه هذا التلخيص، ويورده هذا الإيراد» (٦١). أما بقية النقاد الذين تناولوا هذه القضية وأيدوا مقولة : «أحسن الشعر أكذبه» (٦٢) فلم يتعرض حازم لأرائهم ولم يتأثر بها . هذا ويلحظ أن حازماً الذي أعلى من شأن التخيل كثيراً، بغض النظر عن كون مثيره أمراً صادقاً أو كاذباً، قد مال إلى جانب الصدق، بحجة أنه أقدر على إثارة التخيل وذلك بسبب التصديق به . أتري حازماً الذي أراد أن يمنع الشعر استقلالته وأن يحرره من جميع القيود الخارجة عن طبيعته كان يراوحوه نوع من الالتزام الأخلاقي فرض عليه أن يرجح قليلاً جانب الصدق على جانب الكذب ؟ لا نستبعد أن يكون الأمر كذلك . لقد بدا لنا حازم، كما يقول الدكتور مصطفى الجوزو : «حائراً بين أن يُقرَّ الكذب في الشعر ويستسلم لميوله الفنية، وبين أن يلح على الصدق ويستسلم لميوله العقلية» (٦٣).

المسؤول

- (١) حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق د. سيد حنفي حسنين، ومراجعة حسن كامل الصيرفي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م)، ص ٢٧٧.
- (٢) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤م) مج ١، ص ٦٣.
- (٣) قدامة بن جعفر، كتاب نقد الشعر، تحقيق، س. أ. بونيباكر (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٥٦م)، ص ٢٦. محمد بن الحسن الحاتمي، حلية المحاضرة، تحقيق د. جعفر الكتاني، (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩م) مج ١، ص ١٩٥.
- (٤) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج ١، ص ١٩٥. مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية) ط ٢، (بيروت: دار الطليعة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ص ١٤٩ - ١٥٠.
- (٥) عبد القاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، (جدة: دار المدني، ١٤١٢هـ/١٩٩١م) ص ٢٧٠.
- (٦) قدامة، نقد الشعر، ص ٢٦ وانظر: إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حنفي محمد شرف، (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٦٩م)، ص ١٤٦ - ١٤٧.
- (٧) محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، كتاب عيار الشعر، تحقيق د. عبد العزيز بن ناصر المانع، (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) ص ٩، ١٣، ٢٢، ٢٤، ٧٢، وانظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط ٢، (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) ص ص ١٤٢ - ١٤٥. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص ١٥٠ - ١٥٣.
- (٨) قدامة، نقد الشعر، ص ٢٤ - ٢٨، ١٣١ - ١٣٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٤٦ - ١٤٧.
- (٩) ابن وهب الكاتب، البرهان، ص ١٤٦ - ١٤٧.
- (١٠) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، منشورة مع كتاب فن الشعر لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م) ص ١٥٠ - ١٥١.
- كتاب الشعراء، تحقيق د. محسن مهدي، منشور في مجلة شعر ج ١٢، مج ٣ (بيروت، ١٩٥٩م)، ص ٩٤. ألفت محمد كمال عبد العزيز. نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م) ص ١٢٩ - ١٣٥. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٥٨ - ١٦١.
- (١١) الحسين بن عبد الله بن سينا، فن الشعر من كتاب الشفاء، منشور مع كتاب فن الشعر لأرسطو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م) ص ١٦١ - ١٦٢، ١٨٨، ١٨٩. ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٢٩ - ١٣٥. عبد الفتاح عثمان، نظرية الشعر في النقد العربي القديم، (القاهرة: مكتبة الشباب ١٩٨١م) ص ٣٠٧. الجوزو. نظريات الشعر، ص ١٦٧.

- (١٢) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧١م) ص ١٤٣، ١٥٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٦٥-١٦٦.
- (١٣) الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق السيد أحمد صقر، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) مج ١، ص ص ٤٢٧-٤٢٨، مج ٢، ص ٥٨.
- (١٤) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج ١، ص ١٩٥.
- (١٥) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٧٠-٢٧٥. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٠-١٧٢. محمد سعد فشان، الدين والأخلاق في الشعر، ط ١، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) ص ٨٨-٩٣.
- (١٦) الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤ (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢م) مج ١، ص ٢٢-٢٥. مج ٢، ص ٥٣، ٦٠-٦٢. عباس، تاريخ النقد، ص ٤٤٧-٤٤٨.
- (١٧) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، ط ١، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٩م/١٩٦٢م) مج ٣، ص ١٩١-١٩٢.
- (١٨) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط ٢: (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م)، ص ٦٢-٨٧. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٦-١٨١. فشان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ٨٣-٨٨. جابر عصفور، مفهوم الشعر، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨م) ص ٢٤٢، ٢٧٦-٢٧٧، ٢٩٥-٢٩٧. صفوت عبد الله الخطيب، نظرية حازم القرطاجني النقدية والجمالية في ضوء التأثيرات اليونانية، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦م) ص ٧٧-٧٨، ١٠٩-١١٣. سعد مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ط ١ (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠م) ص ١٥٧-١٧١. وانظر ما كتبه الدكتور شكري عياد عن الصدق والكذب في: كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق ودراسة د. شكري عياد (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٧٦م) ص ٢٦٥-٢٧١.
- (١٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٦٢-٨٨.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٢. هذا وقد تكرر مصطلحا التخييل والمحاكاة كثيراً في كتاب حازم، وهو يعني بالتخييل «أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخیل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور يتفعل لتخييلها وتصورها، أو تصور شيء آخر بها، انفعالاً من غير رؤية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض» انظر: القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨٩.
- أما مصطلح المحاكاة فهو يعني عند أرسطو «تمثيل أفعال الناس ما بين خيرة وشريرة، بحيث تكون مرتبة الأجزاء على نحو يعطيها طابع الضرورة، أو طابع الاحتمال في تولد بعضها من بعض»، وعندما نُقل كتاب الشعر لأرسطو إلى العربية لم يفهم شراحه وملتخصوه مصطلح المحاكاة كما فهمه أرسطو وإنما فسروه على أنه يعني التشبيه والاستعارة، والكناية. انظر: مصلوح، حازم القرطاجني ونظرية المحاكاة والتخييل في الشعر، ص ٧٥، ٨١-٨٢، ٨٤-٨٥. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي

الحديث، ط ٥ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م) ص ٤٥، ١٦٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٠٩-١١٠.

(٢١) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٦٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧١-٧٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٢. أرسطوطاليس، في الشعر، تحقيق شكري عياد، ص ٢٦٨.

(٢٦) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٣-٧٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٤-٧٥، ٨١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٧، وانظر: الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٧.

(٣٤) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٦. الجوزو نظريات الشعر، ص ١٧٧.

(٣٥) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٧-٧٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩. وانظر: صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، أعده للطبع

عبد الجبار زكار (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، مج ١، ص ٣٣٧-٣٣٩).

(٣٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٥، الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٧٩-١٨٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٦-٨٧، وقارن مع: ابن سينا، فن الشعر، ص ١٦١-١٦٢.

(٤٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨١-٨٢، ص ٨١-٨٢، عباس، تاريخ النقد، ص

٥٤٧-٥٤٨.

- (٥٠) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨٣.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٣.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ص ٨٥-٨٦، وانظر : ابن سينا، فن الشعر، ص ١٦١-١٦٢.
- (٥٣) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٨٢.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.
- (٥٦) المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص ٩٨-١٠٠، ومنهاج البلغاء، ص ٦٨-٦٩، ٧٠، ٧٤، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٢. وانظر : ألفت عبد العزيز، نظرية الشعر، ص ١٣٢-١٣٣.
- عصفور، مفهوم الشعر، ص ص ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٧٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ص ١٧٧، ١٧٩. عباس، تاريخ النقد، ص ٥٤٥، ٥٧٣.
- (٥٧) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ص ٨٦، ١٢٣. عباس، تاريخ النقد، ص ٥٤٦، ٥٤٨.
- (٥٨) انظر : قدامة، نقد الشعر، ص ص ٢٤-٢٧، ١٢٤، ١٣١-١٣٢. عباس، تاريخ النقد، ص ٥٧١-٥٧٢.
- (٥٩) القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٧٤.
- (٦٠) الأمدى، الموازنة، مج ١، ص ٤٢٨.
- (٦١) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٨، وانظر : عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٧٠-٢٧٢.
- (٦٢) الحاتمي، حلية المحاضرة، مج ١، ص ١٩٥. قدامة، نقد الشعر، ص ٢٦-٢٧ ابن رشيق، العمدة، مج ١، ص ٢٢-٢٥، مج ٢، ص ٦٠-٦٣. أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق-د. سيد غازي، ط ٢، (الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٩م) ص ١٠-١١.
- ابن الأثير، المثل السائر، مج ٣، ص ١٩١. فشوان، الدين والأخلاق في الشعر، ص ٧٩-٨٣. الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٦١، ١٧١-١٧٣، ١٧٥، ١٨١.
- (٦٣) الجوزو، نظريات الشعر، ص ١٨٠.



مجموعة فخارية من موقع

« أبو خميس »

د. عبد العزيز بن سعود الغزي. د. عبد الله بن عبد الرحمن الدوسري

• المقدمة •

يعود الفضل في معرفة فخار فترة العُبيد الملون في شرقي المملكة العربية السعودية إلى جفري بيبي «G. Bibby» الذي استطاع عام ١٩٦٨م أن يميز مجموعة منه^(١). وعلى الرغم من ظهور بعض الأبحاث التي نُشرت بعد عام ١٩٦٨م، والتي تطرقت بشكل مختصر لفخار هذه الفترة، فإنه لم يُنشر منه شيء بالرسم أو الصور^(٢) سوى لوحة واحدة تكرر نشرها في عدد من المراجع^(٣)، وعليه فإن المادة التي نشرها عبد الله حسن المصري عام ١٩٧٤م في رسالته لدرجة الدكتوراه، هي المصدر الوحيد لدراسة فخار الفترة المعنية هنا^(٤). ولا تحتوي الأبحاث التي تلت تلك الرسالة على مادة جديدة، واقتصرت مواضعها فيما يخص المملكة العربية السعودية على مناقشة المادة المنشورة في الرسالة المذكورة آنفاً^(٥).



بالنسبة للمادة الفخارية من موقع «أبو خميس» فإن ما نشر منها في رسالة عبد الله المصري المذكورة أعلاه يقتصر على ثمان وستين كسرة جمعها من سطح الموقع، ومن المستويات الثمانية العليا للحفريات التي أجراها فيه^(٦). وحيث إن المجموعة، موضوع هذه الدراسة، تحتوي على أشكال آنية، وعناصر زخرفية لا توجد في العمل المذكور آنفاً، فهي تمثل، في رأينا، إضافة جديدة لفخار العبيد الملون في شرقي المملكة العربية السعودية بشكل عام، وللمجموعة موقع «أبو خميس» بشكل خاص.

وصف الموقع

يأخذ الموقع الرقم «١١» في سجلات إدارة الآثار والمتاحف السعودية ويعرف اليوم باسم «أبو خميس» نسبة إلى رئيس قبيلة كانت تتراد المكان في العصر الحديث^(٧). وهو عبارة عن تل يقع عند تقاطع خط العرض ٢٩-٢٧°، شمالاً، وخط الطول ١٧-٤٩° شرقاً في وسط أرض سبخة، ويبلغ ارتفاعه حوالي عشرة أمتار عنها^(٨)، وعلى ساحل الخليج الذي يقع إلى الجنوب منه مباشرة، عند مدخل رأس الزور الواقع على بعد ١٠٠ كم شمال مدينة الجبيل (الشكال ١؛ ٢ : ١). ويحتوي التل على سبعة مواضع مرتفعة على شكل قباب تنحدر ناحية الغرب (شكل ٢ : ٢)^(٩). ولا يحتوي على مظاهر معمارية واضحة ما عدا آثاراً لجدار حصن يقع على السفح الشرقي للتل والذي يعتقد أنه يعود لفترة الحكم العثماني للمنطقة (شكل ٣ : ١) ويُرجح عبد الله حسن المصري أن الجدار المذكور قد شُيد بواسطة بني الفيصل من قبيلة بني خالد، خلال أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، كما ذكر أنه لم يجد مواد أثرية في داخل حماه، أو حوله^(١٠). وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات اللاحقة في الموقع تفيد أنه قد اكتشف كسر فخار، وكسر أساور زجاجية يُعتقد أنها تعود للعصر الإسلامي. ويعتقد

كل من زار الموقع ، أن الحالة السيئة التي يظهر بها السياج الحجري ، تشير إلى أنه يعود لفترة أقدم من العصر العثماني ، حيث توجد آثار عثمانية في جزيرتي جنة والمسلمية أحسن حالاً بكثير، وترتفع عدة أمتار عن سطح الأرض . كما يعتقد أن آثار الجدار تمثل بقايا حصن مستطيل تحميه أربعة أبراج دائرية الشكل ، ومشيدة في زواياه ، وله باب يقع في منتصف الجدار الجنوبي . ولقد سورت إدارة الآثار السعودية جزءاً من الموقع يبلغ طوله ١٥٧ م ويبلغ عرضه ١١٨ م ، كما بقيت أجزاء في شرقي الموقع وشماله لم تسور . ولقد تعرض الموقع للتخريب ، حيث يوجد خندق عند حافته الجنوبية عرضه يزيد على أربعة أمتار ، وعمقه أكثر من مترين (شكل ٣: ٢) . وتغطي سطح الموقع كميات من الأصداف والمحار مختلطة بكسر الفخار الأقل كثافة^(١١) .

الدراسات السابقة

يعود الفضل في اكتشاف الموقع إلى جهود السيدتين ميزني جولدنج «M. Golding» وجريس بوكهلدر «G. Bulkholder» في أوائل سبعينيات القرن الميلادي الحالي^(١٢) . وبعد اكتشافه قام عبد الله حسن المصري عام ١٩٧٢ م بزيارته ومسحه ، وحفر خمسة عشر مجساً في مواضع مختلفة منه^(١٣) . كما قام عبد الله الدوسري بزيارته عام ١٩٨٨ م ، والتقاط المجموعة الفخارية ، موضوع هذه الدراسة^(١٤) .

المادة الأثرية المنشورة من الموقع

تشتمل المادة الأثرية التي تم نشرها من الموقع ، على مجموعة من الأدوات الحجرية تعود للعصر الحجري الحديث والتي غالباً تظهر بلون وردي أو بني فاتح يميل إلى الخضرة ، وأصداف بحرية ، وعظام أسماك وحيوانات أخرى ، وقطع من مادة الجص المشغولة والتي عليها طبعات الحصير ، وأدوات مصنوعة

من الجص، وخرز من العظام والأحجار، ومخارز من العظم والأحجار أيضاً، وأدوات مصنوعة من الحجر البركاني، ودوائر فخارية مخرمة، وأدوات وزن فخارية، وبقايا معمارية قليلة أعتقد بوجودها بسبب ما عثر عليه من كسر المؤنة الجصية والطينية التي عليها طبعات الحصير^(١٥). بالإضافة إلى كسر الفخار التي سبق ذكرها في المقدمة^(١٦).

نتائج الدراسات السابقة

استناداً إلى دراسة المادة الأثرية، وخاصة قطع الفخار، ومقارنتها مع مواقع أخرى تمكن عبد الله حسن المصري من تأريخ الاستيطان في الموقع إلى الفترة الواقعة بين ٣٩٠٠ و ٣٧٠٠ قبل الميلاد^(١٧). ولكنه ذكر في مقال لاحق أنه يمكن معرفة تاريخ استيطان الموقع، استناداً إلى تحاليل كربون ١٤، إلى الفترة الواقعة بين ٤١٠٠ و ٣٨٠٠ ق.م^(١٨). ويُرجح أنه واحد من آخر المواقع العائدة لفترة العبيد في شمالي شرق المملكة العربية السعودية^(١٩)، والتي لم يُعثر فيها على مادة أثرية تعود لاستيطان، سوى الفترة المذكورة^(٢٠)، مما جعله يعتقد أن الموقع قد هجر بعدها^(٢١).

تصنيف المجموعة الفخارية الجديدة ووصفها

استناداً إلى لون العجينة الفخارية وسمات أخرى سيأتي تفصيلها، يمكن وضع المجموعة الحالية في صنف فخاري واحد، حيث إن كل القطع الفخارية تظهر بعجينة يميل لونها إلى الاخضرار، والتفاوت فيه ناتج عن اختلاف في درجة الحرارة التي تعرض لها، وعن الاختلاف في سماكة جُدر الأنية.

أ- العجينة الفخارية (Clay)

تظهر العجينة الفخارية بلون فاتح مخضر يتفاوت في خضرته، فأحياناً يميل إلى

الرمادي، وأحياناً إلى الأصفر، وأحياناً أخرى إلى الأبيض، وهي مسامية، وتغلب عليها الخشونة حيث يمتزج بها كسر من الحصى صغيرة الحجم، ويوجد فيها فراغات تظهر في مقطع جدار الإناء. وتميل العجينة بشكل عام إلى الصلابة على الرغم من أن بعض الكسر قد تظهر صلابة أعلى نتيجة تعرضها لدرجة حرارة عالية، تلك الدرجة التي لا يمكن تحقيقها في الأفران البدائية التي كانت مستخدمة خلال الفترة المعنية هنا، مما يعني استخدام أفران محكمة الإنشاء.

ب - طرق الصناعة (Manufacturing Methods)

هناك بعض الكسر التي تدل على استخدام الدولاب الفخاري البطيء في صناعته كما يتضح من عدم استواء أسطح الأنية (لوحة ١ : ١) ولم يلاحظ في المجموعة ما يبدو أنه مصنوع باليد ما عدا حافة الإناء (لوحة ١ : ١)، والممسك المثقوب (لوحة ٢ : ٥)، حيث يبدو أنها قد أضيفا باليد المجردة إلى الأنية بعد الانتهاء من تشكيل بدنها. أما أغلب الكسر فقد جاءت من أوانٍ مصنوعة بواسطة دولاب الفخاري السريع، حيث يلاحظ أن بعض الكسر لا تزال تحمل علامات استدارة دولاب الفخاري التي يتركها خلال دورانه أثناء تشكيل الإناء (لوحة ٣ : ٩).

ج - أشكال الأنية (Body Form)

يتوافر في المجموعة أجزاء من أنية مختلفة الأحجام، ولها جذر مختلفة في سماكتها، ففيها الرفيع (لوحة ١ : ١)، وفيها المتوسط (لوحة ٣ : ٨)، وفيها السميك (لوحة ٣ : ٩). ويوجد في المجموعة أربعة أشكال أوان، أولها يتمثل في حاويات جؤجؤية «Carinated» صغيرة الحجم لها فوهات واسعة، ورقاب مرتفعة (لوحة ١ : ١). ويتمثل ثانيها بطاسات «Bowls» متوسطة الحجم،

ومفتوحة الفوهة ، ولها جُدر تتجه إلى الخارج مع ارتفاعها إلى الأعلى (لوحة ١ : ٢) . ويتمثل ثالثها بجرار دائرية الشكل ، وضيقة الفوهة ، ولها رقاب طويلة تتجه جُدرها بشدة إلى الخارج كلما ارتفعت إلى الأعلى (لوحة ١ : ٣) . وجرار جوؤوية واسعة الفوهة « Open Mouth Jar » ، وليس لها رقاب (لوحة ٢ : ٤) .

د - أشكال الحافة (Rim Shape)

يظهر في المجموعة ثلاثة أشكال للحافة . أولها يتمثل بالحافة المثنية للخارج قليلاً « Everted Rim » (لوحة ١ : ١) . ويتمثل ثانيها بالحافة العادية « Plain Vertical Rim » التي هي عبارة عن امتداد لجدار البدن ، لكنها شكلت بحيث أصبحت مناسبة على الجانبين ، الداخلي والخارجي (لوحة ١ : ٢ - ٣) . وثالثها يتمثل بحافة تظهر بهيئة حرف « T » اللاتيني « T-Shaped Rim » (لوحة ٢ : ٤) .

هـ - أشكال المقبض (Handle Form)

تجدر الإشارة إلى أن استخدام المقابض في فخار العُبيد قليل ، حيث استعاض عنه بتصميم الإناء ليأخذ شكلاً يسمح بحمله إما باليد المجردة أو باستخدام حبل حول رقبته أو وسطه أو كتفه . ويظهر أن المقابض قليلة في فخار العُبيد في شرقي المملكة العربية السعودية حيث لم يوجد إلا كسرة بمقبض يتمثل بعروة مخروقة « Pierced Lug Handle » في منتصفها ، وموضوعة بشكل عمودي على كتف الإناء (لوحة ٢ : ٥) .

الإنهاء الخارجي «Surface Finish»

من طرق الإنهاء الخارجي يلاحظ في هذه المجموعة استخدام الصقل « Polishing » متوسط الجودة ، والذي يظهر أحياناً على السطح الداخلي (لوحة ٣ : ٨) ، ويظهر أحياناً أخرى على السطحين الداخلي والخارجي معاً (لوحة ٣ : ٩) .

الزخرفة (Decoration)

استخدم الدهان الأسود في زخرفة الآنية، واقتصر أسلوب استخدامه على طريقتين. إما أن يكون مستخدماً ليطل به الإناء بالكامل، أو لتُنقذ به عناصر زخرفية تظهر على السطح الداخلي، أو السطح الخارجي للإناء، أو على الحافة فقط، وغالباً يظهر على الجزء الأعلى لبدن الإناء. ويبدو أن الدهان قد أضيف إلى الآنية بعد شيّتها. كما يبدو أن تحضير الدهان لم يتم بصورة جيدة نظراً لأنه يُظهر فراغات صغيرة عبر مجاله. وقد يكون لون الدهان الأسود فاتحاً بحيث يبدو اللون الطبيعي لجسم الإناء أسفله، وفي بعض الأحيان قد يميل سواده إلى اللون البني. تظهر العناصر الزخرفية على السطح الداخلي والسطح الخارجي، وقد يقتصر ظهورها على سطح واحد. وفي حالة ظهور الدهان على أحد السطحين فإنه يشمل في أغلب الأحيان الوجه الآخر لحافة الإناء.

العناصر الزخرفية (Decorative Elements)

يتوافر في المجموعة أربعة عناصر زخرفية هندسية الشكل، ومستوحاة من البيئة. ويتمثل أول هذه العناصر بمثلثات لها شكل الخيمة (لوحة ١ : ٢)، وتكون المثلثات متوالية أفقياً، ومحصورة بين أشربة أفقية. ويتمثل ثانيها بعنصر زخرفي يظهر على الوجه الأعلى للحافة، ويأخذ شكل مثلثات صامته، ومتوالية أفقياً، وتكون قواعدها مستندة إلى الجزء الخارجي للبدن، ورؤوسها متجهة إلى الجزء الداخلي للبدن (لوحة ٢ : ٤). وثالثها يتمثل بعنصر تكونه سلسلة من الأشربة العمودية المتوالية أفقياً، أو الأفقية المتوالية عمودياً، والتي تظهر بهيئة نسيج بيت الشعر (لوحة ٢ : ٥). ورابعها يتمثل بأشربة أفقية تتفاوت في عرضها، فأحياناً تكون بعرض رأس الأصبع (لوحة ٢ : ٦)، وأحياناً أخرى تكون أعرض من ذلك (لوحة ٣ : ٧).

● الدراسة المقارنة ●

استناداً إلى السمات المذكورة قبلُ فإن الصنف الفخاري لهذه المجموعة يماثل ما يعرف في بلاد الرافدين باسم فخار العُبيد، فلون العجينة الفخارية المخضر، والعناصر الزخرفية، وأشكال الآنية، والمقبض الذي يظهر بهيئة العروة المثقوبة، تتوافر في فخار العُبيد من المواقع المكتشفة في بلاد الرافدين (٢٢).

وبالنسبة لما نُشر من شرقي المملكة العربية السعودية، وخاصة المواقع الرئيسية مثل الدوسرية، فيوجد فيه ما يتصف بالسمات المذكورة قبلُ (٢٣). فمن الوصف المختصر الذي أوردته جريس بوكهلدر وميرني جولدنج لفخار الدوسرية (٢٤)، يبدو أن المجموعة الحالية تماثلها تماماً. فمن حيث لون العجينة الفخارية وسماتها، وأشكال الآنية، ووجود العروة المثقوبة أفقياً، والكسر المطلية بكاملها باللون الأسود، والآنية ذات الأشكال الجوّجؤية، يلاحظ أن جميعها قد وصفت ضمن فخار الموقع المذكور أعلاه (٢٥). وهناك تشابه بينه وبين الفخار الذي نشره عبد الله المصري من الدوسرية، وخاصة العنصر الزخرفي المتمثل بالمثلثات الصامته، والذي وجدته في المستوى الثاني (٢٦)، والمستوى الثالث (٢٧)، والمستوى الرابع (٢٨) في حفريته، وهي المستويات التي وجد فيها الفخار الذي بموجبه أُرُخت فترة العُبيد (٢٩)، والتي يعتقد أن الموقع قد هجر خلالها (٣٠).

ويوجد في المجموعة التي نشرها عبد الله حسن المصري من موقع «أبو خميس» ما يماثل المجموعة الحالية. فمن حيث العجينة الفخارية وسماتها فالتوافق تام (٣١). أما بالنسبة للعناصر الزخرفية فيظهر في المجموعة المشار إليها عنصر الأشرطة الأفقية والعمودية (٣٢)، وعنصر المثلثات الصامته المدهونة التي تظهر على الجزء الأعلى للحافة (٣٣). أما بقية العناصر الزخرفية فهي جديدة بالنسبة للموقع.

وبالنسبة للمقارنة مع المجموعات الفخارية المنشورة من المواقع الأثرية الأخرى في المملكة العربية السعودية فإن عنصر المثلثات الصامتة هو الوسيلة الوحيدة، حيث يظهر في فخار موقع مقابر جنوب الظهران^(٣٤)، وتيها^(٣٥) وموقع قُرَيْة^(٣٦). وتجدر الإشارة إلى أن الفخار المعني هنا من المواقع المذكورة يؤرخ لفترات متأخرة عن تاريخ فترة العُبيد، وتقع جميعها بين ١٨٠٠ و ١٣٠٠ قبل الميلاد.

● الاستنتاج ●

يمكننا أن نستنتج من الدراسة الحالية ثلاث نقاط مهمة لم يسبق أن أثبتت في الدراسات الخاصة بفخار فترة العُبيد. أولها تتمثل باستمرارية فخار موقع (أبو خميس) والتي تبدو أنها شبيهة باستمرارية فخار موقع الدوسرية وعليه فإن الاعتقاد بأن موقع (أبو خميس) متأخر عن موقع الدوسرية بحاجة إلى إعادة نظر على ضوء عمل ميداني جديد.

وثاني النقاط تتمثل في أمور ثلاثة هي: ١- استخدام الدولاب الفخاري السريع الذي لم يكن معروفاً خلال الفترة^(٣٧). ٢- الصلابة العالية التي تعكسها بعض الكسر، التي تدل على استخدام أفران ليس هناك دليل على معرفتها خلال الفترة المعنية هنا. ٣- استمرار ظهور بعض العناصر الزخرفية على فخار الفترات الأحدث عهداً من فترة العُبيد. وتوحي الأمور الثلاثة بأن هناك بعض الآنية في مجموعة فخار فترة العُبيد التي يمكن أن تؤرخ لفترة متأخرة.

وثالث النقاط تتمثل بأن هناك مادة أثرية تعود للفترة الإسلامية جاءت من الدوسرية، وأبو خميس حيث نُشرت في دراسة دونالد ويتكومب^(٣٨) قطع أثرية من موقع «أبو خميس»^(٣٩)، وموقع الدوسرية^(٤٠)، وموقع رقمه «٤»^(٤١)، وموقع رقمه «٧»^(٤٢). وعليه فإن استيطان تلك المواقع لا يقتصر على فترة

العُبيد، كما نصت عليه الدراسات السابقة . ولذا نقترح أن ينفذ عمل ميداني على ضوء نتائجه يمكن معرفة نوعية الاستيطان الإسلامي في المواقع المذكورة سابقا .

• وصف القطع الفخارية •

١ - جزء من حافة وبدن، عجنتها رمادية مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، مسامية، وصلبة، ومطلية بطبقة دهان أسود يظهر على السطح الخارجي، والسطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية ما عدا الحافة .

٢ - جزء من حافة وبدن عجنتها بيضاء مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، مسامية، وصلبة ومزخرفة بدهان أسود يظهر على السطح الخارجي، والسطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وممتاز، وصناعتها دولاية .

٣ - جزء من حافة وبدن عجنتها صفراء مخضرة تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، ويتخللها تجاويف، وهي مسامية، وصلبة جداً، ومزخرفة بدهان أسود اللون على السطح الخارجي حتى الجزء الداخلي للحافة، وهي مصقولة على السطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية .

٤ - جزء من حافة وبدن عجنتها رمادية مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء، ولها لب رمادي، ومسامية، وصلبة جداً، ومصقولة على الخارج، ومزخرفة بدهان أسود على سطح الحافة العلوي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية .

٥ - جزء من بدن وممسك، عجنتها رمادية مخضرة، تشوبها كسر قليلة من الحجارة السوداء بها تجاويف صغيرة المساحة، مسامية، وصلبة، ومزخرفة بدهان أسود على السطح الخارجي، والسطح الداخلي، وشواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية .

٦- جزء من بدن، عجيتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، وهي مسامية، وصلبة، ومزخرفة بدهان أسود على السطح الخارجي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية.

٧- جزء من بدن، عجيتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، وهي مسامية وصلبة، ومزخرفة بدهان أسود على السطح الداخلي فقط، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية.

٨- جزء من بدن، عجيتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، وهي مسامية، وصلبة، تبدو آثار العجلة الفخارية على السطح الداخلي والسطح الخارجي، وهي مصقولة على السطح الداخلي، شواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية.

٩- جزء من بدن، عجيتها صفراء مخضرة، تشوبها كسر صغيرة من الحجارة البنية، مسامية، وصلبة جداً، ومصقولة على السطح الداخلي، والسطح الخارجي، تبدو آثار العجلة الفخارية على السطح الداخلي، والسطح الخارجي، وشواؤها مؤكسد وجيد، وصناعتها دولاية.



Bibby, T. G., **Looking for Dilmun**. Great Britain, Richard Clay Ltd, Bungay, Suffolk, 1984, pp. 393-394.

Burkholder, G., "Ubaid Sites and Pottery in Saudia Arabia", **Archeaology**, 25, 1972, (٢) pp. 264-269. Bibby, T.G., "The al-UI-Ubaid Culture of Eastern Arabia". **Proceedings of the Seminar for Arabian Studies**, vol. 2: 1973, p. 21-24; Bibby, T. G., **Preliminary Survey in East Arabia 1968**, Jutlandland Archaeological Society Publication, XII. Copenhagen, 1973, p. 64. Burkholder, G., and M. Golding, "Surface Survey of al-Ubaid Sites in Eastern Province". In: H. Field (ed.), **Contribution to the Anthropology of Saudia Arabia**. Florida: Field Research Projects, 1971, pp. 50-54.

Bibby, T. G., **Preliminary Survey**, Fig. 65; Bibby, T. G., **Look- (٣) على سبيل المثال انظر :** **ing for Dilmun**, Fig. 32.

وانظر أيضاً: إدارة الآثار والمتاحف، مقدمة لآثار المملكة العربية السعودية. الرياض: إدارة الآثار والمتاحف، ١٩٧٥م، ص ٥٢.

Masrt, A. H., **Prehistory in Northeastern Arabia. The Problem of Interregional (٤) Interaction**. Miami: Field Research Projects, 1974.

Burkholder, G., "Ubaid Sites and Pottery in Saudi Arabia". **Dilmun**, 8: 1975, pp. 4- (٥) 8; Masry, A. H., "A Reply to J. Oates et al., Seafaring Merchants of Ur". **Antiquity**, 52, 1978, pp. 46-47; Oates, J. "Prehistory in Northeastern Arabia". **Antiquity**, 50, 1976, pp. 20-31; Oates, J. "Seafaring Merchants of Ur?". **Antiquity**, 51, 1977, pp. 221-234; Oates, J. "Ubaid Mesopotamia and its Relation to Gulf Countries". In: B. de Cardi, **Qatar Archaeological Report Excavations 1973**. Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 42, 45. Oates, J. "The Gulf in Prehistory". In: H. A. al-Khalifa and M. Rice (eds.), **Bahrain through the ages; the Archaeology**. Bahrain: the Ministry of Information, 1986, pp. 79, 86.

Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, Figs. 68-73; 75-77; 78, nos. 1-2; 79-80; (٦) 82-83; 85; 87-88; 90-91.

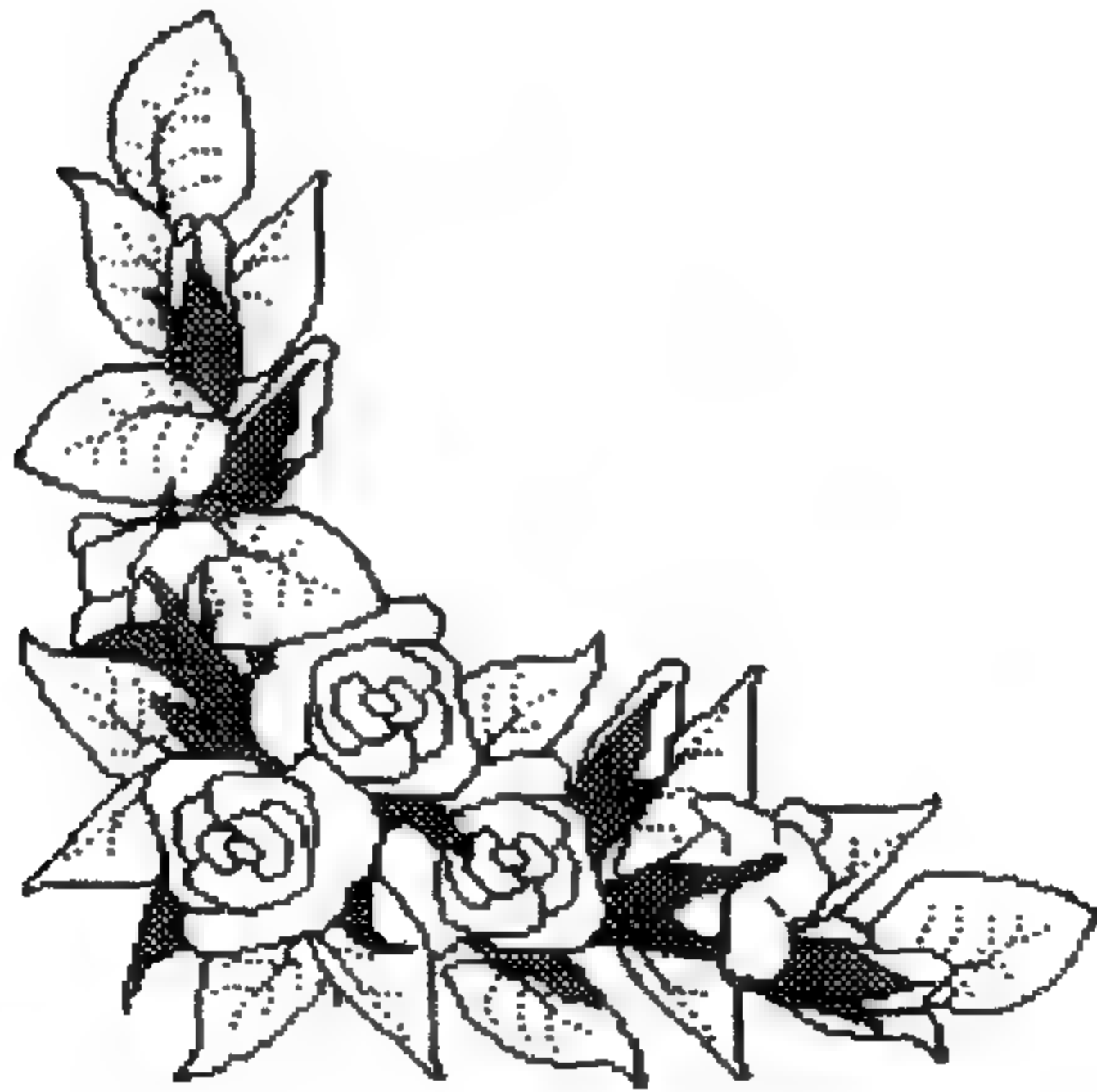
Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 133, note 1. (٧)

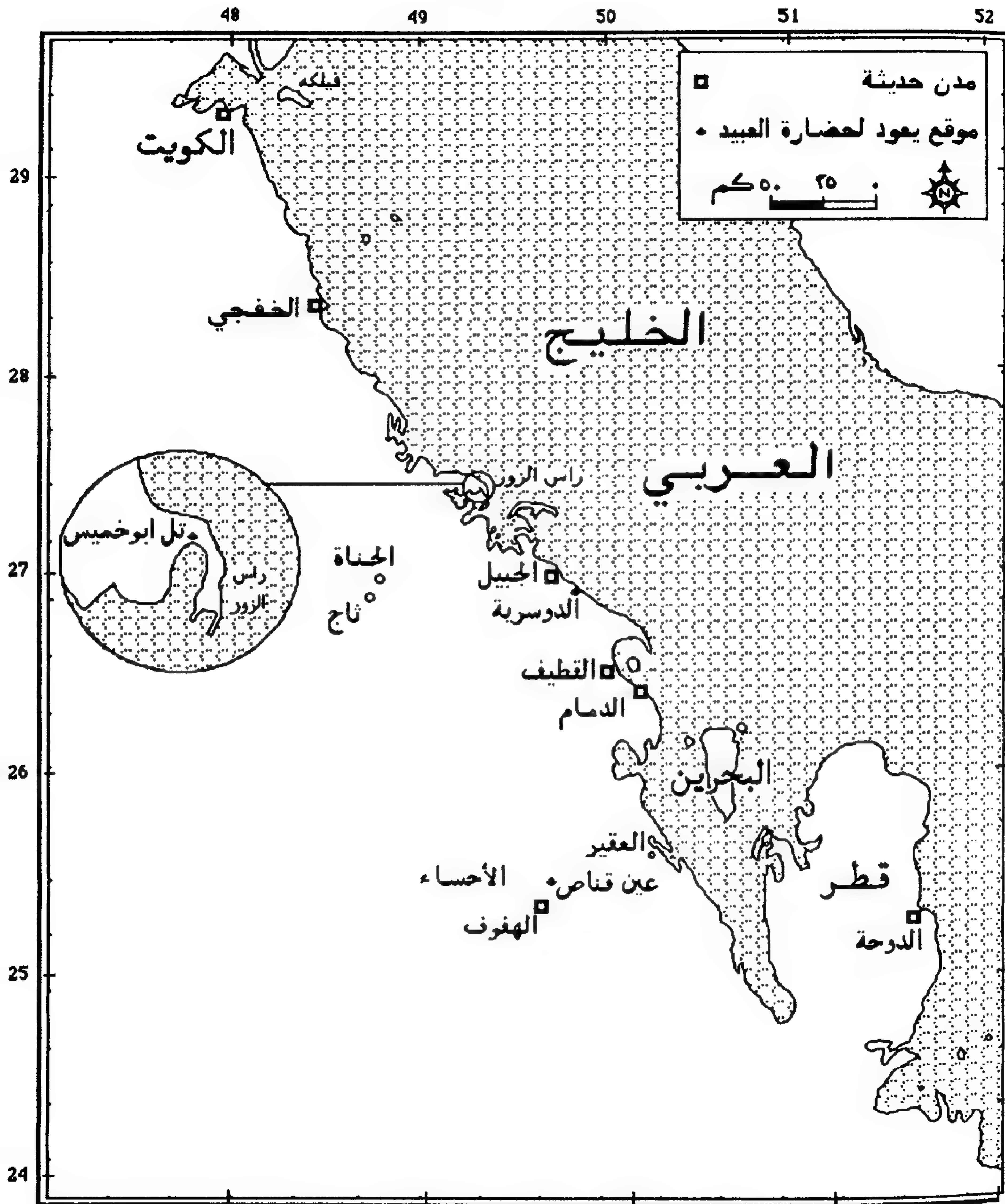
Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, pp. 132-133. (٨)

Masry, **Prehistory in Northeastern Arabia**, p. 137. (٩)

- Mary, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 134. (١٠)
- Al-Dosary, A. "Carte Archéologique Médiévale de la Region d'Al-Sharqiyya, En Arabie Séoudite". Unpublished Ph. D. Thesis, Lyon, 1990-1991, 1, pp. 166-167. (١١)
- Burkholder, G., and M. Golding, "Surface Survey", p. 52. (١٢)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 137. (١٣)
- Al-Dosary, "Carte Archéologique", 2, p. 28. (١٤)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, pp. 136-137, 140. (١٥)
- (١٦) انظر هامش رقم ٦.
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 174. (١٧)
- (١٨) المصري، عبد الله حسن، «آثار شرقي الجزيرة ودورها في نشأة حضارة سومر». الدارة ٤، ١٣٩٦هـ، ص ٧٢.
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 141. (١٩)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 134. (٢٠)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 174. (٢١)
- (٢٢) عبدكاز، أكرم محمد، «فخار عصر العبيد في العراق». سومر ٤٤، ١٩٨٥-١٩٨٦م: ١٠-٣٣.
- Mellaart, J., *The Neolithic of the Near East*. London: Thames and Hudson Ltd, 1981, pp. 176-178.
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Pls. (٢٣)
- Burkholder, and Golding, "Surface Survey", pp. 51-52. (٢٤)
- Burkholder, and Golding, "Surface Survey", p. 51. (٢٥)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Fig. 55, no. 5. (٢٦)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Fig. 60, no. 3. (٢٧)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Fig. 63, no. 2. (٢٨)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Figs. 33-67. (٢٩)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 122. (٣٠)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, p. 136. (٣١)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Figs. 87, no. 4; 88, no. 4. (٣٢)
- Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia*, Figs. 68, no. 2; 79, no. 3; 87, no. 3. (٣٣)
- (٣٤) زارينس، يوريس وعلي المغنم ومحمود كمال، «تقرير مبدئي عن حفرة الظهران/ المدافن (٢٠٨-٩١) الموسم الأول ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م». الأطلال، العدد الثامن ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، لوحة ٤١، رقم ١٦.
- (٣٥) بودن، جارت وكريستوفر أيدنز وروبرت ميلر، «التنقيبات الأولية في تيماء ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م». الأطلال. العدد الرابع، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، لوحة ٦٤، رقم ٢؛ لوحة ٦٥، رقم ١٢.

- (٣٦) إنجراهام، مايكل وآخرون، «التقرير المبدئي عن مسح المنطقة الشمالية الغربية (مع لمحة موجزة عن مسح المنطقة الشمالية)». الأطلال. العدد الخامس، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، لوحة ٧٩، رقم ١٦.
- (٣٧) أبو الصوف، بهنام، «ملاحظات حول نشأة دولاب الفخاري وتطوره في العراق». سومر، ٢١، ١٩٦٥، ص ١١٩ الهوامش ٢-٣، ١٢١.
- (٣٨) ويتكومب، دونالد، «آثار واحات الأحساء في العصر الإسلامي». الأطلال، العدد الثاني، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م ص ١٠٩-١٣٣.
- (٣٩) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات ٧٩: ١٢، ١٩: ٨٠، ٨: ٨١، ١٨: ٨٢: ٢٢-٢٣.
- (٤٠) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات ٧٨: ١٤، ٨١: ١١، ٨٢: ٢٤، ٨٣: ٣، ١٢: ٨٤.
- (٤١) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات ٧٧: ٣، ١٨: ٧٨، ١٩: ٢٧، ٣٩.
- (٤٢) ويتكومب، «آثار واحات الأحساء»، اللوحات ٨٢: ١، ٣، ١٧، ٣٠، ٨٣، ١٥: ٨٤: ٢٤-٢٧.





الخريطة من عمل الكاتين

**خريطة توضح أهم المواقع التي عثر فيها
على فخار يعود لحضارة العبيد**

● شكل ٢ ●



١ - يتبين في الخلفية جزء من رأس الزور، وفي الوسط آثار التخريب،
وفي اليمين واليسار أجزاء من الموقع



٢ - يتبين جزء من الموقع وفيه تنضج بعض القباب التي توجد في النل

● لوحة ٣ ●

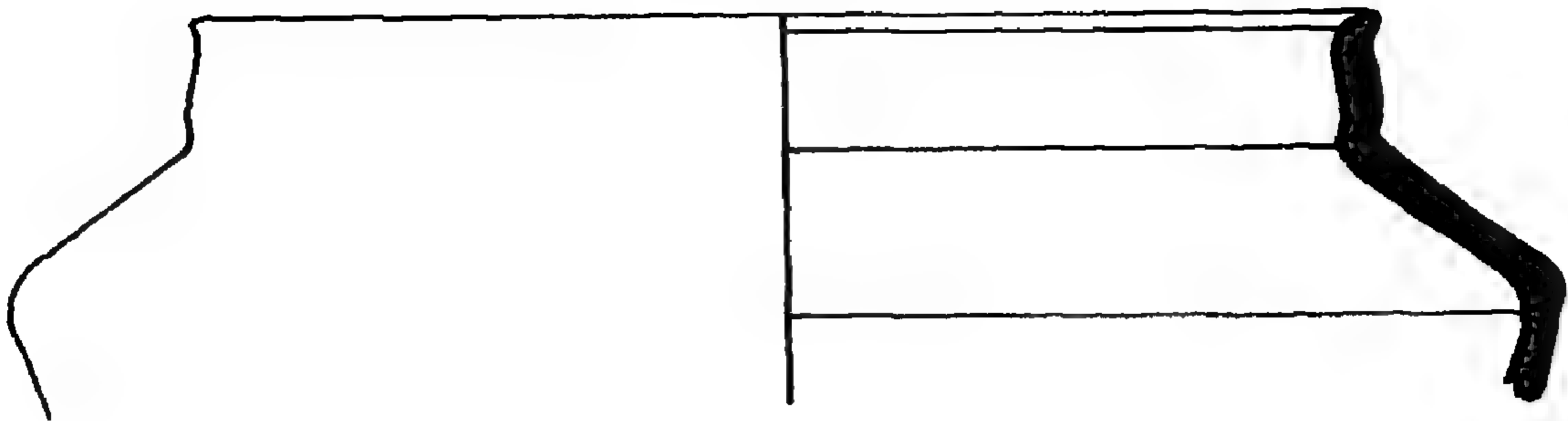


١ - يتبين في الوسط جزء من الجدار السياجي وأكوام الحجارة التي تدل على وجود أبراج

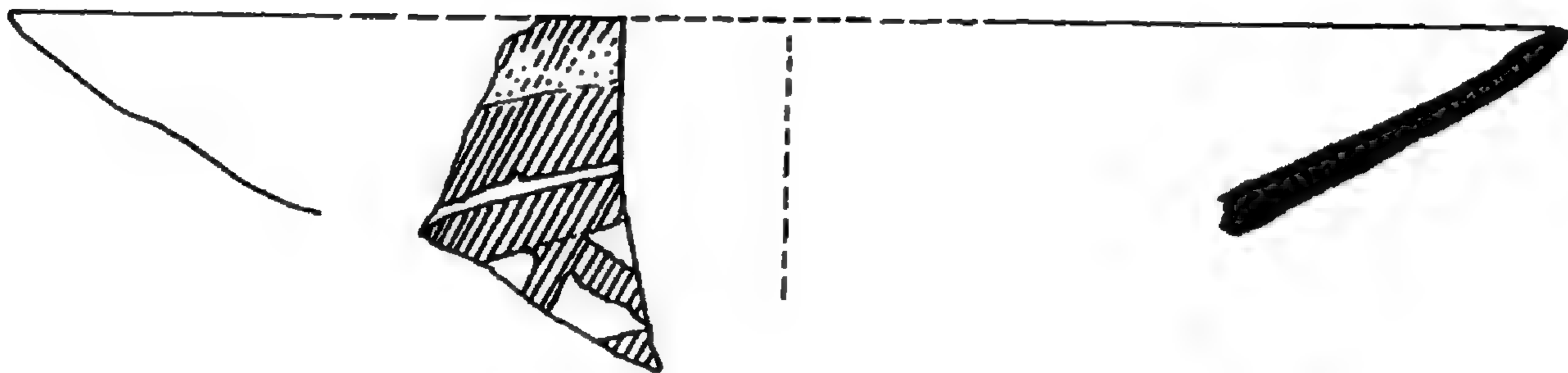


٢ - يتبين جزء من الموقع يبين مقدار ارتفاعه بالنسبة للأرض المجاورة

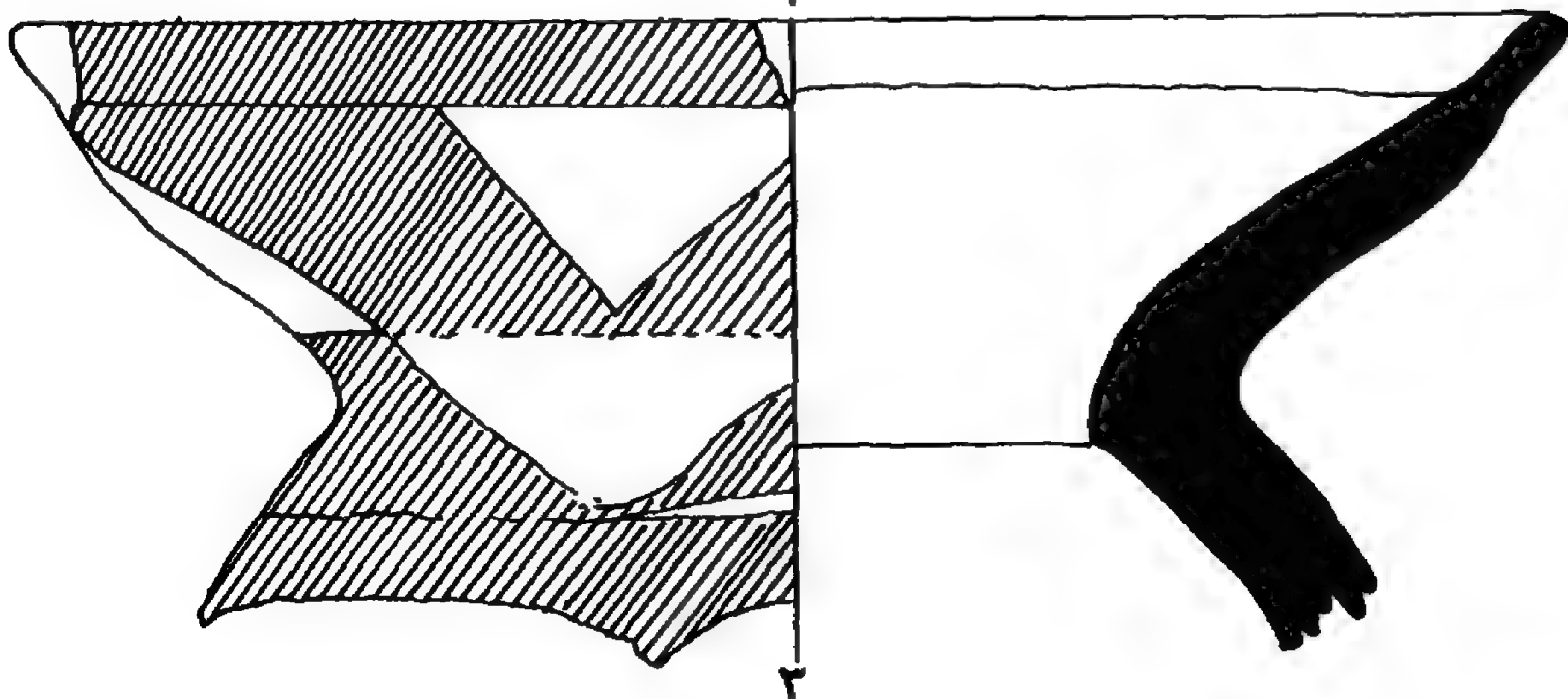
● لوحة ١ ●



١

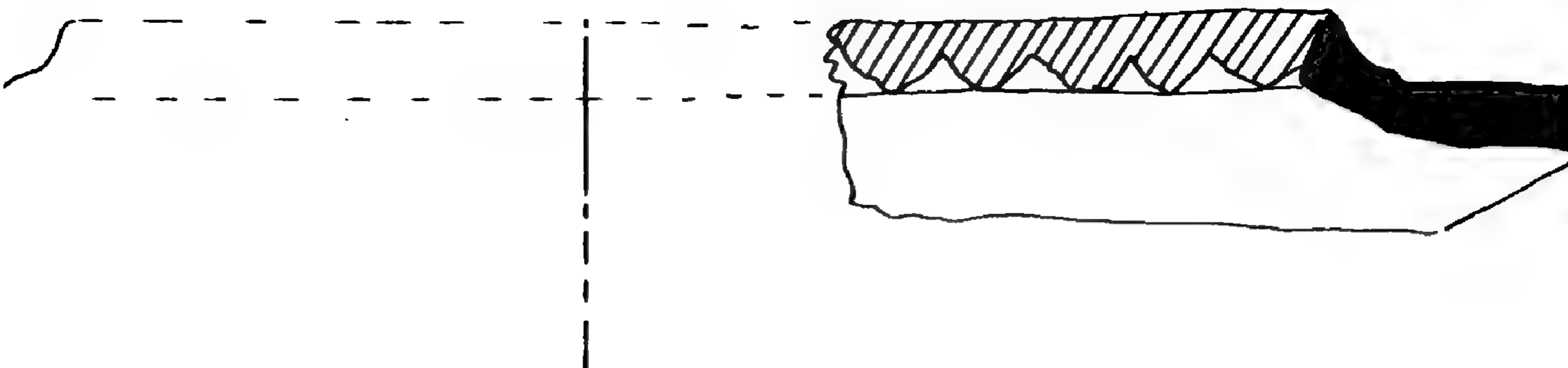


٢

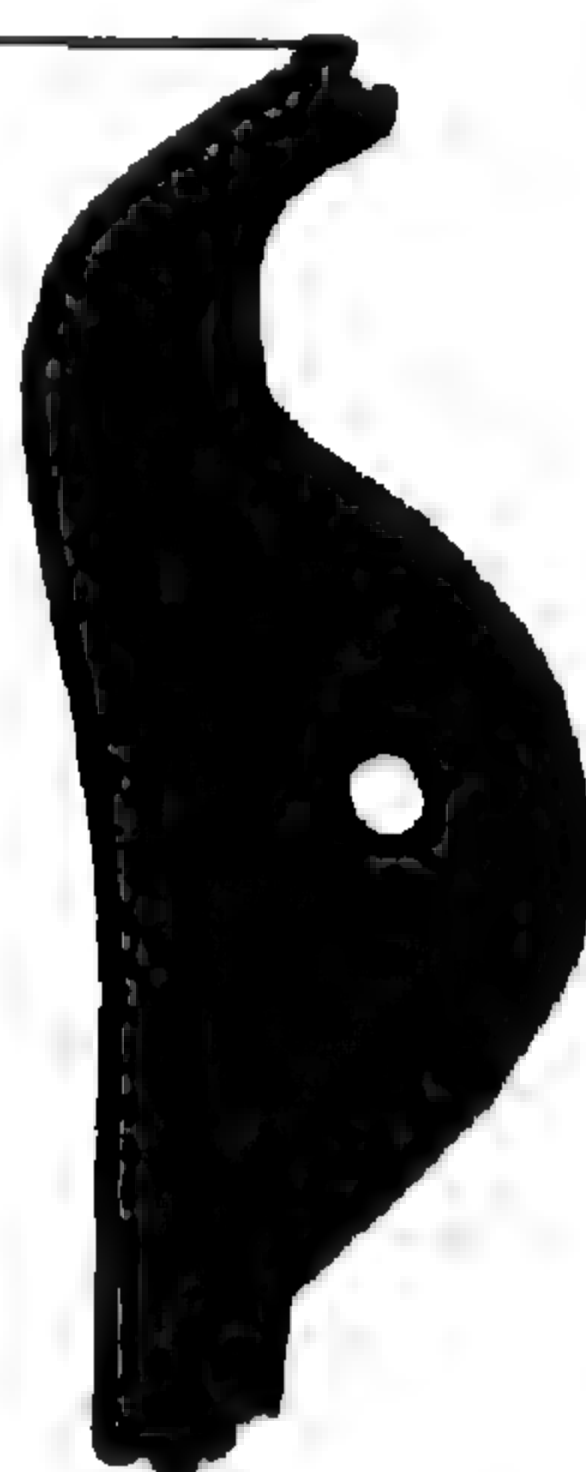
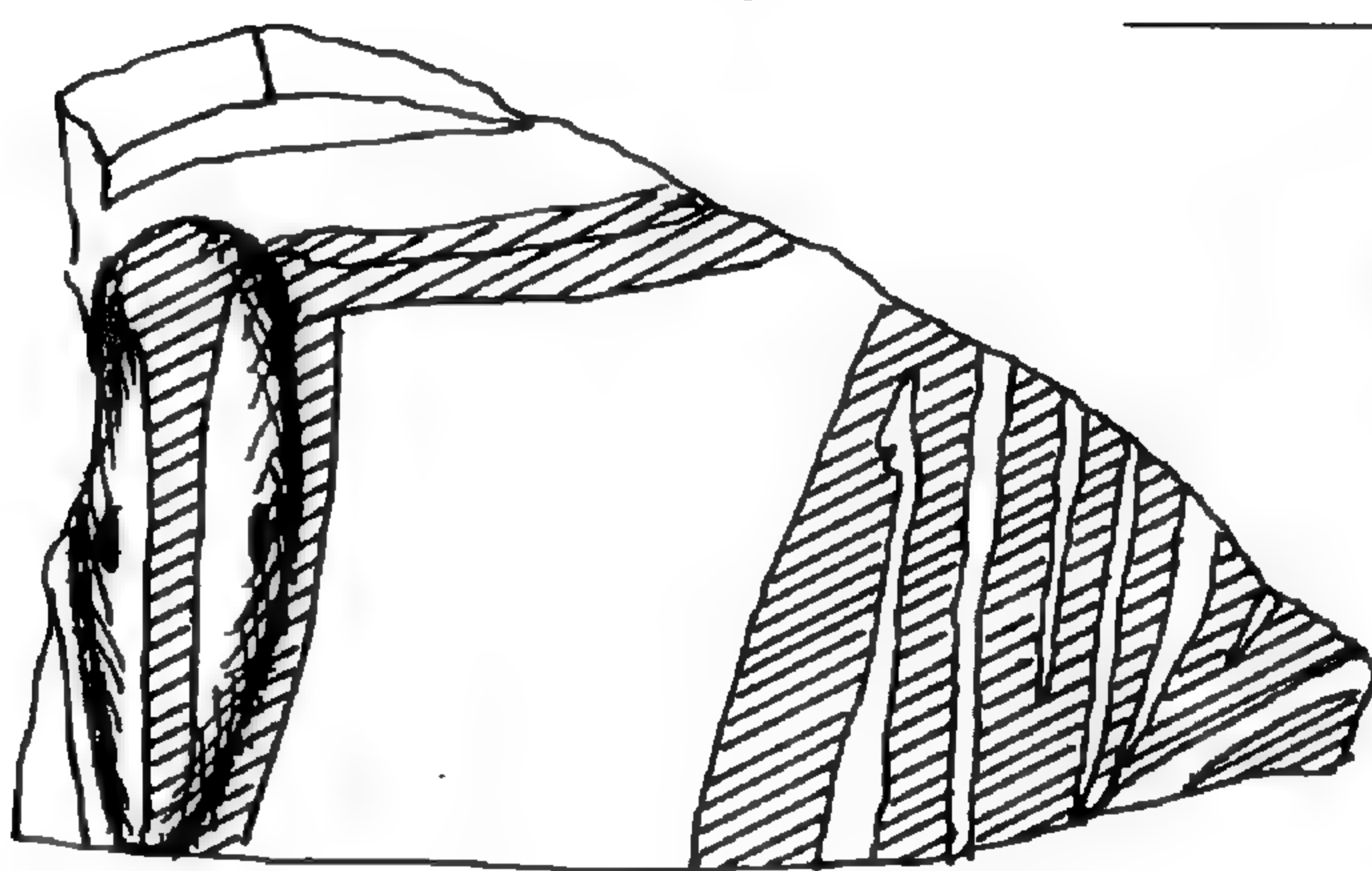


٣

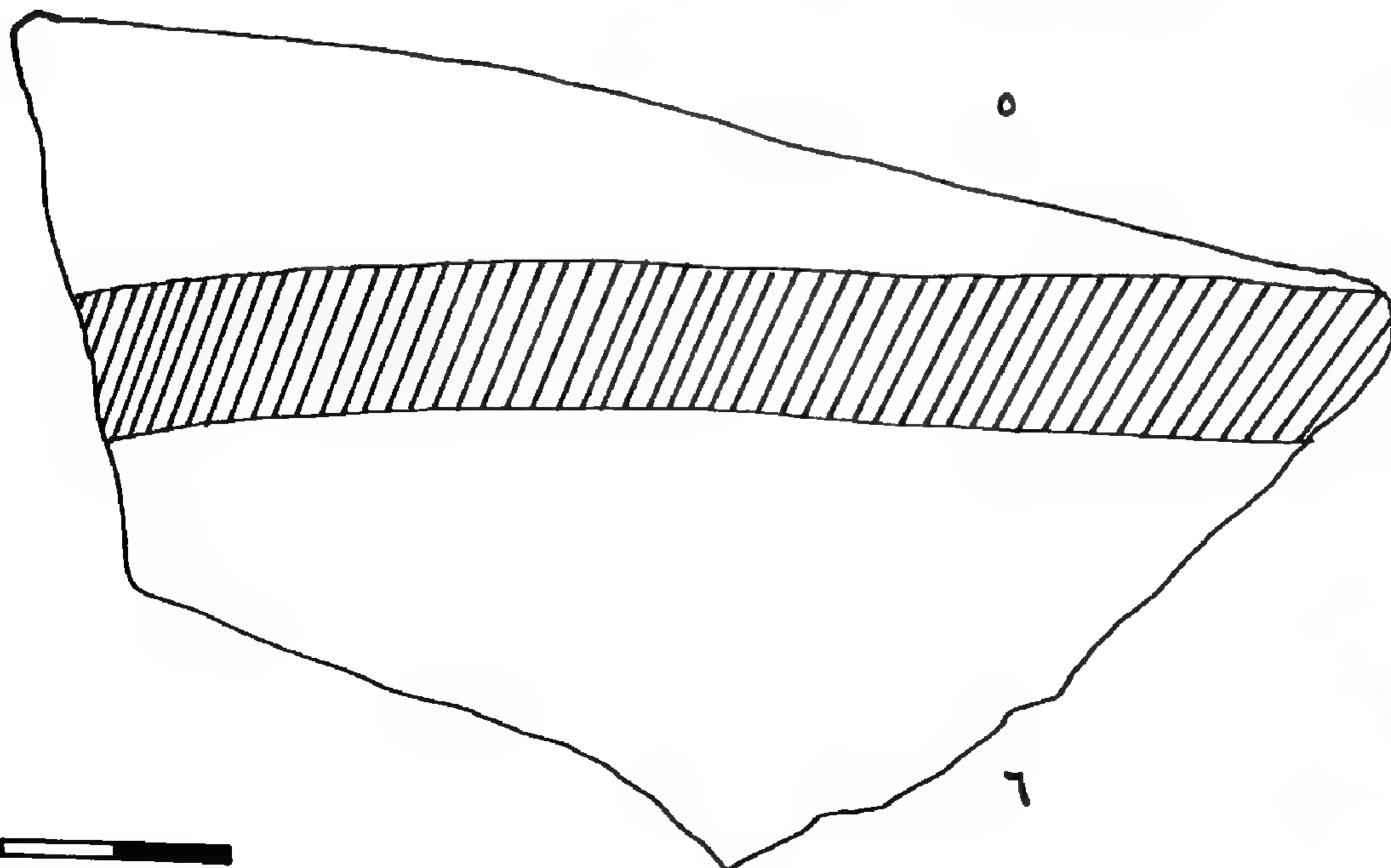
● لوحة ٢ ●



٤



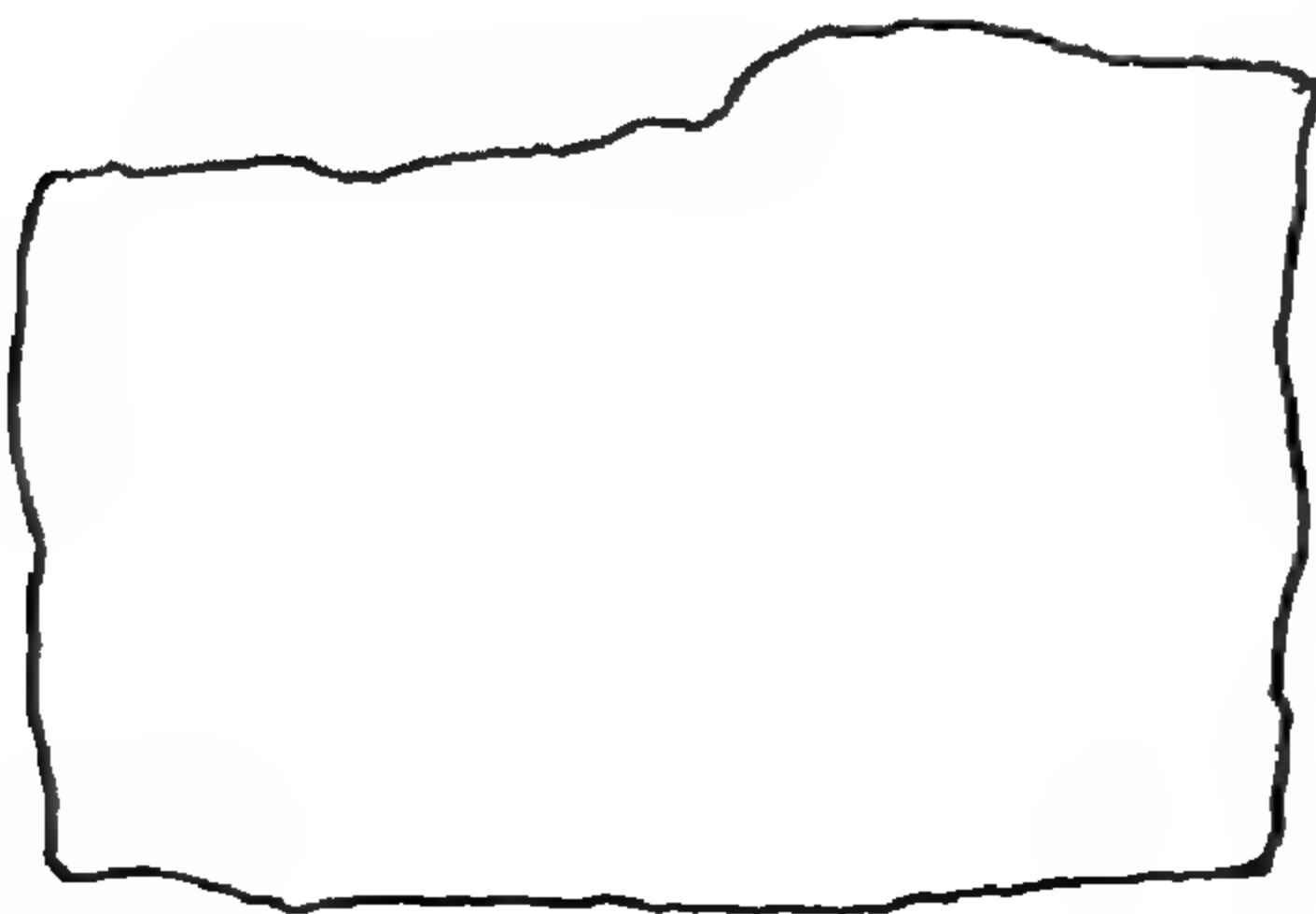
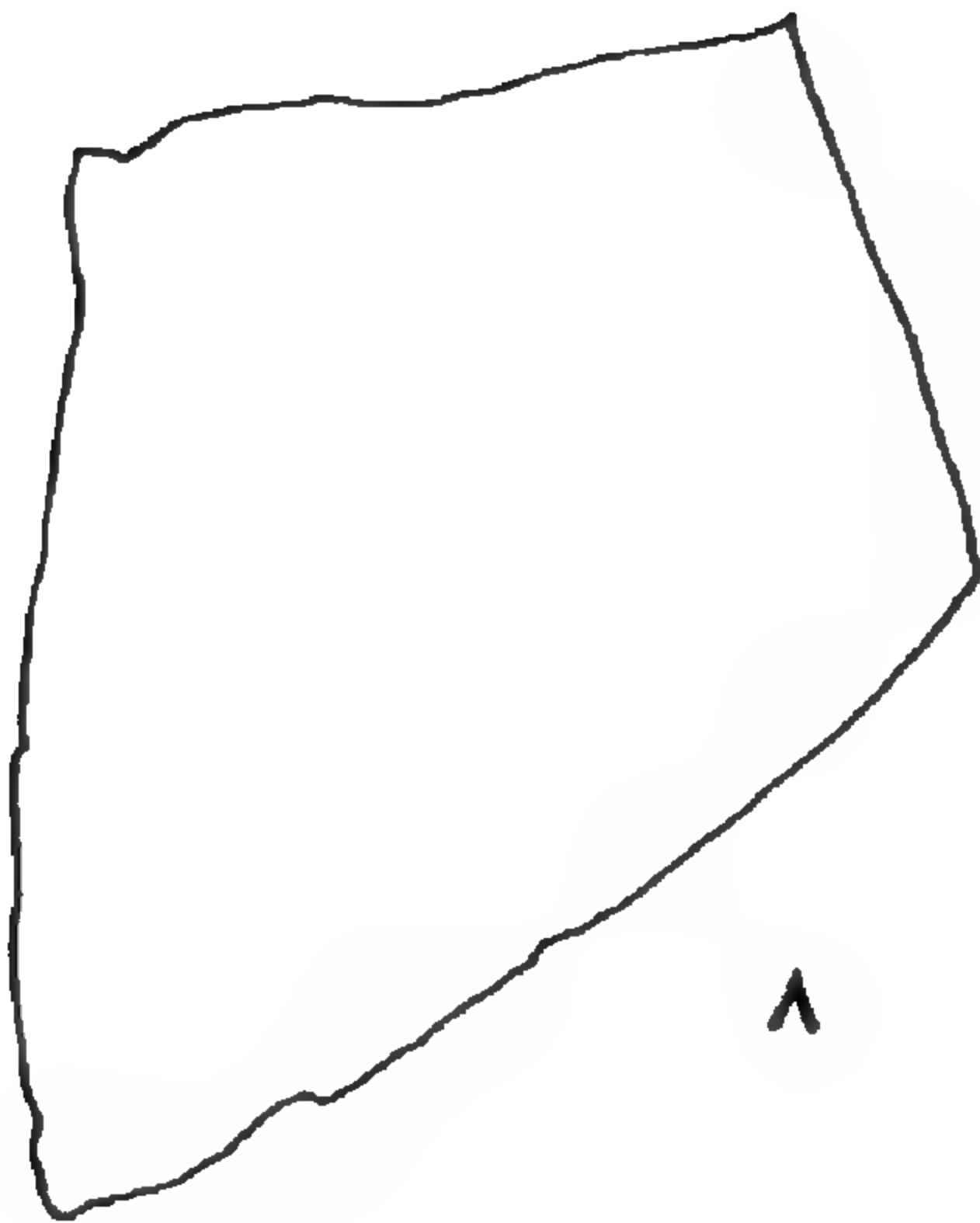
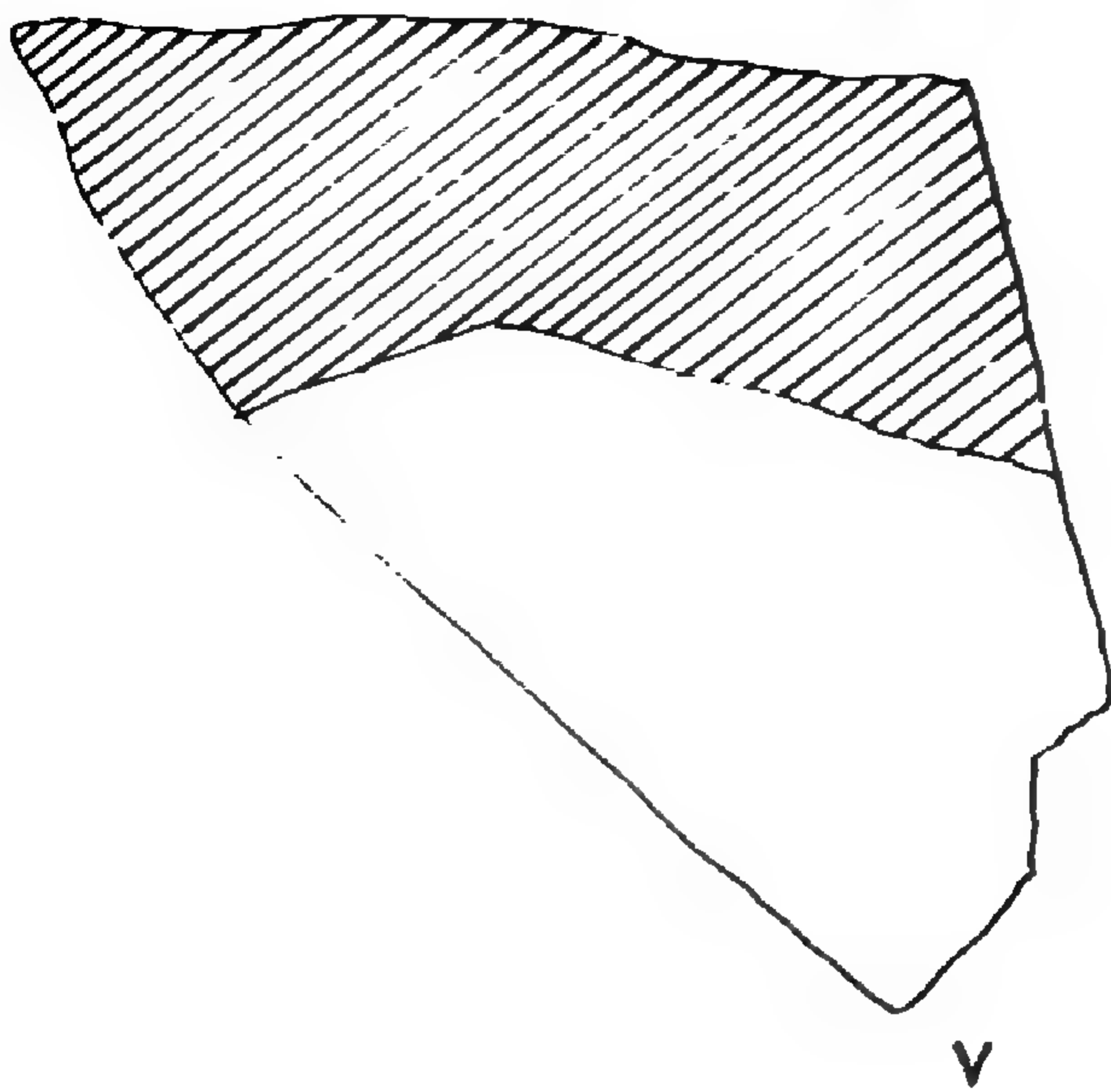
٥



٦



● لوحة ٣ ●



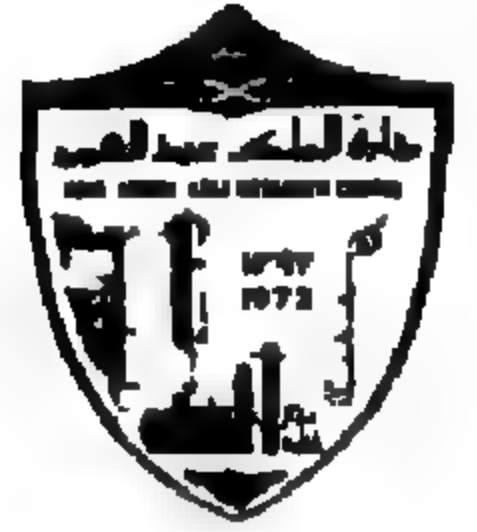
٩



رسم المصحف

بين التحرر والتحرر

د. زيد عمر مصطفى



الحمد لله الذي يسر كتابه فقال : ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ ﴾ (١) والصلاة والسلام على رسول الله ، الذي بلغ ما أنزل إليه من ربه ، ورضوان الله تعالى على صحابة رسوله الكرام الذين حملوا الرسالة بصدق وأمانة ، وبعد .

رسم المصحف وما يقال بشأنه ، قضية قديمة حديثة ، تعاقبت عليها دراسات شرعية ، ولغوية ، وتاريخية ، وتربوية ، واستحوذت على نصيب وافر من اهتمامات المجامع الفقهية واللغوية في حدود إمكاناتها . وترددت في هذا المقام أسئلة محددة ، حتى باتت معروفة مألوفة لدى أهل الشأن ، لم يختلف المصحف في كتابة بعض الكلمات عن الإملاء الحديث ؟

هل هو تميز - من الشارع - مقصود ؟ فينبغي التسليم له ، أو هو خطأ من الكتاب مردود ؟ يحتاج إلى إعادة النظر فيه .

إن كانت الأولى ، فما الحكمة من هذا الاختلاف ؟ وإن كانت الثانية ، فهل تجوز إعادة كتابته في ضوء قواعد الإملاء الحديثة ؟ .

أسئلة كثيرة، والإجابات أكثر، إن جاز أن نطلق عليها هذا الوصف، إنها وجهات نظر صدر كل منها عن معتقد سابق، فمنهم من تحرز للرسم وأغلق الباب تجنباً للمحظورات، ومنهم من تحرر منه لمسوغات، ثم تصيد كل فريق الأدلة فيما بعد، ولكن علامات الاستفهام ما زالت قائمة.

وليس في دراسات السابقين على أهميتها وكثرتها ما يجيب - فيما أعلم - عن كل هذه الأسئلة؛ لأنها دراسات عنيت بتوجيه ظواهر الرسم الموجودة في المصحف (٢).

ودراسات المتأخرين لم تختلف كثيراً عن سابقتها (٣)، فقد كررت ما قيل في أغلب أحوالها. وحيث إن كثيراً من نتائج هذه الكتابات لا تركز النفس إليها، ولا يعتمد عليها فإن الحاجة ما زالت قائمة إلى مزيد من الدراسات، لعلها تأتي ببعض الإجابات، وهي دعوة إلى أهل الشأن الفضلاء.

وآمل أن تكون هذه الدراسة لبنة تضاف إلى جهود المتقدمين الذين حازوا فضل سبق. وكلا وعد الله الحسنى.

والله الموفق.

نزل القرآن الكريم على النبي ﷺ مقروءًا لا مكتوبًا، ويستفاد من الآثار الواردة بهذا الشأن أن جبريل كان ينزل بالقرآن حسب الحاجة، خمس آيات، وعشر آيات، وربما أقل وأكثر، فقد صح نزول العشر آيات في قصة الإفك جملة، وصح نزول عشر آيات من أول المؤمنين جملة، وصح نزول غير أولى الضرر وحدها، وهي بضع آية (٤).

وقد جعل بعض العلماء من حكم نزوله مفرقا أنه كان ينزل مقروءًا لا مكتوبًا، بخلاف التوراة مثلاً، التي نزلت جملة واحدة، مكتوبة.

يشير إلى هذا قوله تعالى في شأن التوراة ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمْرَ قَوْمَكَ بِأَخْذِهَا بِحَسَنٍ سَأُورِيكَ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ (٥) وقوله تعالى ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَفِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ (٦).

كان النبي ﷺ إذا تلقى الآيات حفظها، ودعا أحد كتاب الوحي، سواء في مكة أم في المدينة وأملى عليه ما نزل، يقول زيد بن ثابت رضي الله عنه وهو أشهر كتاب الوحي (كنت جار رسول الله فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي) (٧).

وقد حدث البراء بن عازب فقال (لما نزلت لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله، قال النبي ﷺ ادع لي زيدا وليجئ باللوح والدواة والكتف) (٨).

فكان النبي ﷺ يأمر كتاب الوحي بكتابة ما ينزل من القرآن الكريم، دونما تدخل في كيفية الرسم، كما يفهم من الأحاديث المتقدمة، التي تضمنت مطلق الأمر بالكتابة فقط.

وبغض النظر عن كونه أمياً^(٩)، لا علم له برسم الكلمات فإنه ﷺ ترك الكتاب وشأنهم، في كتابة القرآن حسب ما تعارفوا عليه من قواعد كتابية آنذاك حتى أتموا كتابته كاملاً في عهده ﷺ وتحت إشرافه، حيث كان ينصب توجيهه لهم على تحديد موضع الآيات فيقول (ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، أو ضعوا آية كذا في موضع كذا) (١٠).

وقد أعيدت كتابة القرآن الكريم في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حين جمع في صحف خشية ضياع شيء منه، بموت بعض الحفاظ من الصحابة الكرام، في حروب الردة، وفي غيرها.

فقد كلف أبو بكر لجنة للقيام بهذه المهمة، على رأسها زيد بن ثابت، الذي قال له ولعمر رضي الله عنهم (اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه) (١١).

ولم يتضمن أمر أبي بكر غير مطلق الكتابة، فليس فيه أية إشارة إلى كيفية رسم الكلمات، وإنما اكتفى بقوله اكتباه، أي في ضوء ما يتعارف عليه الناس، وهذا هو المؤلف في كل أمر بالكتابة من شخص إلى آخر، إذ العرف له اعتبار.

ولما اتسعت الفتوحات الإسلامية ظهرت بوادر خلاف بين المسلمين حول قراءة القرآن، فرأى عثمان بن عفان باقتراح من حذيفة بن اليمان، ومباركة من الصحابة الكرام أن ينسخ الصحف التي كتبت في خلافة أبي بكر ويرسل بنسخ منها إلى الأمصار، ليرجع إليها ويعتمد عليها، وقد انتدب أربعة مؤهلين لهذا الأمر الجليل، وعلى رأسهم زيد بن ثابت صاحب الباع الطويل في هذا المجال.

جاء في حديث أورده البخاري (فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان

فأمر زيد بن ثابت ، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف ، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنها نزل بلسانهم (١٢).

وقد اختلفوا يومئذ في كيفية كتابة التابوت ، فقال زيد التابوه بالهاء ، وقال القرشيون بالتابوت بالتاء ، فرفع اختلافهم إلى عثمان فقال : اكتبوه التابوت فإنه نزل بلسان قريش (١٣).

تضمنت الآثار التي تحدثت عن كتابة المصحف في عهد عثمان إشارة إلى طرف من الرسم ، فقد وجه عثمان اللجنة إلى الاحتكام إلى لغة قريش ، وقد اختلفوا في كتابة كلمة التابوت ، وفي كلمات أخرى يسيرة بيد أنها إشارات تتصل بالقراءة - إذ إنها سنة متبعة - أكثر من صلتها بالرسم ، وإن قيل إن الأصل مطابقة الرسم للفظ (١٤) ؛ لأن اللفظ أسبق ، ويحمل الخط عليه ، لكننا لا نملك أن نقول إن الاختلاف تطرق إلى رسم الكلمات ، من حيث هو رسم وإملاء ؛ لأن الآثار لا تنطلق بهذا .

تلقى المسلمون آنذاك القرآن الكريم بالقبول ، وكان أن انعقد إجماعهم على نصه ورسمه (١٥) ، وكان فيهم اثنا عشر ألف صحابي ، أما انعقاد إجماعهم على نصه فأمر ظاهر لا نزاع فيه ؛ لأنه النص عَيْنُهُ الذي أوحاه الله تعالى إلى رسوله الكريم ﷺ دونما زيادة أو نقصان ، وذلك مصداق قوله تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (١٦).

وأما إجماعهم على رسمه وتلقيهم له بالقبول ، فلأنه كتب على ما ألفوه من قواعد في كتاباتهم بعامة ، ولهذا لم يروا في رسمه ما يوحى بخروج عن المعتاد عندهم ، وعن المؤلف في كتابتهم .

فهذا ابن قتيبة المتوفى سنة (٢٦٧هـ) يتردد في مخالفة ما اعتاد عليه الناس ، في كتابة بعض الكلمات ، مثل الصلاة ، والزكاة ، والحياة ، حيث كانت تكتب بالواو [الصلوة ، الحيوة] فيقول (ولولا اعتياد الناس لذلك في الأحرف الثلاثة ، وما في مخالفة جماعتهم لكان أحب الأشياء إلى أن يكتب هذا كله بالألف) (١٧). مما يعني أن كتابتها بالواو ، كانت مألوفة وقت نزول القرآن وبعده ، وسنرى أنها كانت كذلك قبل نزول القرآن .

استمر الأمر على هذا حيناً من الدهر ، إلى أن دعت الحاجة إلى إعادة النظر في طريقة رسم بعض الكلمات ، بسبب اتخاذ اللغة العربية لغة العلم والتدوين ، عند عامة المسلمين ، مما دعا إلى العمل على ضبط طرائق الرسم تسهيلاً على الناس ، بخاصة أن بعض الكلمات كانت تكتب على أكثر من هيئة (١٨) وهو ما كان شائعاً في قواعد الهجاء آنذاك .

أعيد النظر في رسم كثير من الكلمات في ضوء ما بدا لعلماء الرسم والعربية من قواعد تعارفوا عليها ، منها أن الأصل في الكتابة مطابقة الخط للفظ ، بتقدير الابتداء به ، والوقف عليه .

وبانتشار استعمال القواعد التي وضعها العلماء للكتابة ظهر ما يسمى بقواعد الهجاء أو الإملاء ، أو علم الخط القياسي ، ويسمى أيضاً الاصطلاحي ، وهجر الناس تدريجياً الصور القديمة للرسم والإملاء ، بيد أن نساخ المصاحف وعلماء هذا الشأن لم يلتفتوا إلى هذه القواعد المستحدثة ، وظلوا يحافظون على الرسم كما ورد في المصاحف العثمانية ، حتى في عامة كتاباتهم ، بخاصة أن عامة هذه القواعد مأخوذ من رسم المصحف ، إلا في بعض المواضع التي طرأ عليها تغيير .

ورأينا في كل فريق من يتشدد فيما يعتقد ، ويُخطئ غيره . وخير مثال على هذا

اختلافهم في كتابة كلمة إذن، حيث قال المبرد لا تجوز أن تكتب إذن إلا بالنون، وقال إني لأشتهي أن أقطع يد من يكتبها بألف، فرد عليه أبو عبد الله الجهنني بقوله : وقوله مردود غير مأخوذ به، بل يجب قطع يد من يكتبها بالنون في المصحف لمخالفة السواد (١٩).

لأنها وردت في المصحف بالألف كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا لَأْتَنُخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ (٢٠) لقد أدت هذه التوجهات إلى تعدد طرائق الكتابة (٢١)، فقد صار الاصطلاح في الكتابة على ثلاثة أنحاء اصطلاح العروض، واصطلاح كتابة المصحف، واصطلاح الكتاب، في غير هذين. ويفهم من هذا التقسيم أنه استقر في الأذهان أن لرسم المصحف وضعاً خاصاً (٢٢)، فلا يقاس هجاؤه، ولا يخالف خطه، ولكنه يتلقى بالقبول على ما أودع في المصحف، وأطلق عليه اصطلاح الرسم التوقيفي، تجنباً لإخضاعه إلى قواعد الرسم القياسي، التي صار الاحتكام إليها، والاعتماد عليها.

وكاد أن يتسالم أهل الشأن على ما ارتضوه من تقسيم، وينتهي الأمر عند هذا الحد، لولا أن أثرت قضية كتابة القرآن الكريم بالرسم المستحدث، أو ما عرف بالرسم القياسي، حين تحدث بعض العلماء عن جواز كتابة المصحف بالرسم الحديث، لمسوغات يرونها، ومنع هذا آخرون لأدلة بدت لهم.

تعددت آراء العلماء في هذه القضية، ويمكننا أن نجملها في المذاهب التالية :

(١) ذهب جمهور الأمة إلى وجوب الالتزام بالرسم المصحفي، وعدم العدول عنه إلى غيره، لقناعتهم بأن ما قام به الصحابة الكرام كان صواباً لا يستدعي استدراكاً عليهم، قال البيهقي (٢٣) (من كتب مصحفاً فينبغي أن يحافظ على

حروف الهجاء التي كتبوا بها تلك المصاحف ، ولا يخالفهم فيها ، ولا يغير مما كتبوه شيئاً ، فإنهم كانوا أكثر علماً ، وأصدق قلباً ولساناً ، وأعظم أمانة منا ، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكاً عليهم) .

(٢) ذهب فريق إلى جواز كتابة المصحف بالرسم الحديث ، وربما أوجب ذلك إذا دعت المصلحة ، على ما سيأتي بيانه .

(٣) وذهب فريق آخر إلى التوفيق بين المذهبين المتقدمين ، فقال بجواز كتابته بالرسم الحديث ، للحاجة كتعليم الصغار ، ومنهم من أجاز ذلك فيما ليس له صلة بالقراءات .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع ، ولتعلقه بأقدس نص عرفته البشرية ، فقد سعى كل فريق إلى إيراد ما بدا له من أدلة لدعم موقفه .

سلك الفريق الأول طرائق متعددة في الاستدلال على ما ذهب إليه ، فمنهم من احتج بأن رسم المصحف توقيفي (٢٤) وليس للصحابة فيه أدنى اجتهاد فالطاعن فيه طاعن فيما هو صادر عن الرسول ﷺ .

(وأغرب بعضهم عندما ادعى أن الخط كله توقيفي لقوله (٢٥) ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾ قَالَ تَعَالَى (٢٦) ﴿ رَتِّقْ أَلْقَلِمَ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ وإذا كان كذا فليس ببعيد أن يوقف آدم وغيره من الأنبياء عليهم السلام على الكتاب) (٢٧) .

ويروى في هذا المقام (٢٨) أن أول من كتب الكتاب العربي والسرياني والكتب كلها آدم عليه السلام قبل موته بثلاثمائة سنة ، كتبها في الطين وطبخه ، فلما أصاب الأرض الغرق ، وجد كل قوم كتاباً فكتبوه ، فأصاب إسماعيل عليه السلام الكتاب العربي ، وهذا الرأي الذي يشبه الأسطورة يتنافى مع واقع الكتابة بعامة ، من حيث تطورها والاختلاف فيها ، ويحتاج مثل هذا إلى خبر صحيح

وليس ثمَّ ، ولا يشفع لأصحابه أن قالوا ^(٢٩) إن هذه العلوم درست مع الأيام ، وقلَّت في أيدي الناس ، فجدها العلماء فيما بعد ، ونفضوا غبار الزمن عنها .

وتنبغي الإشارة إلى أن القول بالتوقيف ، وبوجود توجيه نبوي بهذا الشأن ، لم يكن محل اتفاق القائلين بوجوب الالتزام بالرسم المصحفي ، رغم أهميته في دعم قولهم ، وأثره في صد كثير مما يثار حول كتاب الوحي ^(٣٠) (إذ إن القول بالتوقيف يبدو أنه قد ظهر في وقت متأخر ، وإن من قال من العلماء المتقدمين بوجوب الالتزام برسم المصحف لم يكن يقصد إلى شيء مما فهمه وقال به المتأخرون بشأن التوقيف) .

يرى هذا الفريق أن الرسول ﷺ كان يوجه كتابة الوحي إلى كيفية رسم الكلمات ، بأمر رباني ، ودليلهم ما ورد من أنه ﷺ وجه معاوية أحد كتبة الوحي - على الصحيح - إلى كيفية الكتابة حين قال له (لق الدواة وحرف القلم وانصب الباء ، وفرق السين ، ولا تعور الميم ، وحسن الله ، ومد الرحمان ، وجود الرحيم ، وضع قلمك على أذنك اليسرى فإنه أذكر لك) ^(٣١) .

ولا يسلم لهم هذا الاستدلال لا من حيث الدليل ، ولا من حيث المدلول ، فإن الحديث الذي ذكروه لا يصح عنه ﷺ ^(٣٢) ، ولو تنزلنا مع هؤلاء ونظرنا إلى مدلوله فإنه لا يتضمن أية إشارة إلى الرسم والإملاء وإنما يشير إلى أمور تتعلق بالخط وتحسينه ، ويقوي هذا التوجيه القول بأنه ﷺ ظل على أميته إذ إن الأمي لا يحسن تعليم قواعد الكتابة .

ويغني ما ذكرناه عن تكلف بعضهم في رده الاستدلال بهذا الحديث حين قال ^(٣٣) (الحديث الذي روي أنه قاله عليه السلام لمعاوية ليس في كتابة الوحي إذ من المعروف أن معاوية ليس من كتبة الوحي ، ولم يعرف أنه كتب آية للنبي

ﷺ من القرآن، وإنما هو ممن كتب للنبي ﷺ غير القرآن، فقول النبي لمعاوية إنما هو في غير كتابة القرآن).

واحتج هذا الفريق أيضا بأن مجيء بعض رسومه مخالفا للقياس العربي المشهور دل على أنه توقيفي، مثل كتابة رحمت ونعمت وسنت بالتاء دون الهاء^(٣٤)، فلو كان الرسم العثماني غير توقيفي، بأن كتبه الصحابة على ما تيسر لهم كما زعمه البعض لزم أن يكون سبحانه وتعالى أنزل هذه الكلمات رحمت وأخواتها بالهاء، ثم كتبها الصحابة لجهلهم بالخط يومئذ بالتاء.

وينبغي على هذا أن تكون الأمة إلى وقتنا هذا قد تابعت الصحابة على الخطأ، حين أبدلت حرفا بحرف، وهذا يتنافى مع وعد الله تعالى بحفظه، وإذا كان ذلك كذلك كان خبره تعالى كاذبا، وكذب خبره تعالى باطل، فبطل ما أدى إليه وهو كون رسم هذه الكلمات ونظائرها بلا توقيف نبوي، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو كون الرسم العثماني توقيفياً

وفي هذا الاستدلال نظر، إذ أقر أصحابه بوجود مخالفة، فبنوا حكمهم على قياس مقلوب حين جعلوا الرسم الحديث المتأخر، أصلاً قاسوا عليه الرسم المصحفي المتقدم، فحكموا عليه بالمخالفة، على مذهب من يجعل أحكامه بأثر رجعي، وليس الأمر كذلك.

ثم إننا ذكرنا سابقاً بأن القرآن نزل مقروءاً لا مكتوباً فينتفي بهذا المحذور الذي ذكره، فلو نزلت الكلمات التي أوردوها مكتوبة بالهاء، وكتبها الصحابة بالتاء لسلم لهم قولهم، ولكنها نزلت مقروءةً وقرئت بالتاء لوصلها، فكتبت على الوصل، لا على الخط، على ما سيأتي بيانه في موضعه.

وقد سعى هذا الفريق لإيجاد مسوغات لمخالفة الرسم المصحفي للرسم الحديث في بعض المواضع - يردون بها طعن الخصم، فقالوا إن ثمة أسراراً وحكما تكمن خلف هذه المخالفة التي قصدها الرسول ﷺ وأمر بها.

قال الضباع : (ويشهد لكونه من إملائه ﷺ ما ذكره الإبريز عن شيخه . .
عبد العزيز الدباغ أنه قال : رسم القرآن من أسرار المشاهدة وكمال الرفة ، وهو
صادر من النبي ﷺ ، وليس للصحابة ولا لغيرهم في رسم المصحف ولا شعرة
واحدة ، وإنما هو بتوقيف من النبي ﷺ ، وهو الذي أمرهم أن يكتبوه على الهيئة
المعروفة ، بزيادة الألف ونقصانها ، ونحو ذلك لأسرار لا تهتدي إليها العقول إلا
بفتح رباني ، وهو سر من الأسرار التي خص الله بها كتابه العزيز دون سائر
الكتب السماوية ، فكما أن نظم القرآن معجز ، فرسمه معجز أيضا) (٣٥) وهو
كلام إلى العاطفة أقرب منه إلى العلم ، ولا يستند إلى دليل .

اجتهد بعض العلماء في الكشف عن هذه الأسرار التي تصوروا وجودها ،
واعتقدوا أنها كامنة في بعض ظواهر الرسم ، وقد ذكروا في هذا المقام كلاما
طويلا (٣٦) حسبنا أن نورد منه ما يفي بالغرض .

تحدثوا عن سر حذف الواو من بعض الأفعال ، وكان حقها أن تثبت إذ
لا مسوغ لحذفها ، فقالوا (إنها سقطت من أربعة أفعال تنبيهها على سرعة وقوع
الفعل ، وسهولته على الفاعل ، وشدة قبول المنفعل المتأثر به في الوجود أولها
﴿ سَدَّ الزَّبَانَةَ ﴾ (٣٧) فيه سرعة الفعل ، وإجابة الزبانية ، وقوة البطش ، وثانيها
﴿ وَيَمَحُّ اللَّهُ الْبَاطِلَ ﴾ (٣٨) ، حذفت منه علامة على سرعة الحق ، وقبول الباطل له
بسرعة بدليل قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ (٣٩) .

وثالثها : ﴿ وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ ﴾ (٤٠) ، حذف الواو يدل على أنه سهل
عليه ، ويسارع فيه ، كما يعمل في الخير ، وإتيان الشر إليه من جهة ذاته أقرب
إليه من الخير .

رابعها : ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعُ﴾ (٤١) حذف الواو لسرعة الدعاء ، وسرعة الإجابة (٤٢) .

وأشاروا إلى حذف الياء فقالوا إنها تحذف لسر ، وهو تعلق المعنى بأمر ملكوتي ، فقد حذفت في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (٤٣) وعلم هذا المسؤول غيب ملكوتي ، بدليل قوله تعالى ما ليس لك به علم ، في حين أثبت الياء في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ (٤٤) كان هذا سؤال عن حوادث الملك في مقام الشاهد كخرق السفينة ، وقتل الغلام وإقامة الجدار (٤٥) .

وتحدثوا عن زيادة الألف في لا أذبحنه (٤٦) فقالوا إنها إشارة إلى عدم وقوع الذبح ، فكأنها تتضمن معنى النفي (٤٧) .

إن طرافة هذا الموضوع ، والجدية التي تبدو في عرضه لم تقوَ على إخفاء ما يلحظ من تكلف في تلمس أسرار زيادة بعض الحروف ، ونقصانها ، بخاصة أنهم حرصوا على إبرازها في كل موضع جاء متميزا عن الرسم القياسي ، فكثرت في كلامهم التكلف والتناقض أحيانا ، ولم يسلم لهم تفسير .

فقد ورد على تفسيرهم لحذف الواو إثباتها في قوله تعالى ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ (٤٨) فهل يعني إثباتها تأخر المحو وعدم القدرة في إزالته سريعا .

كما يرد على تعليلهم لحذف الياء أنها حذفت في مواضع لا يلمح فيها شيء مما ذكروه كما في قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ ﴾ (٤٩) وقوله تعالى ﴿ قُلْ يَعْبادِ ﴾ (٥٠) ، ولا تسكن النفس إلى التفسيرات التي ساقها صاحب البرهان (٥١) في هذا المقام حين ادعى أن الخطاب في الآية الأخيرة وأمثالها خاص بالرسول ﷺ الذي شهد الخطاب والعباد عنه غائبون .

يضاف إلى هذا أن هناك خلافا في رسم بعض الكلمات ، فقد اختلفوا في زيادة الألف في ﴿ لا أضعوا ﴾ ^(٥٢) كما اختلفوا في زيادة الياء في اللائي ^(٥٣).

فكيف تثبت والحالة هذه دعوى أن الصحابة أرادوا إبراز هذه المعاني والأسرار برسمهم المصحف على هذه الهيئة ، مخالفين بذلك قواعد الرسم ، رغم أننا نعتقد بأنه ^(٥٤) لم يدر في خلد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم شيء من تلك المعاني ، التي يعلل بها رسم الكلمات في المصحف في صورة فلسفية باطنية .

فقد كانوا مشغولين بمعاني القرآن الناصعة وآياته المحكمة عن تلك المعاني الفلسفية الباطنية الغامضة ، البعيدة عن روح الوضوح واليسر والتي يحتاج فهمها إلى لون معين من ألوان الثقافة ، ولم يكن الهدف الأول لتسجيل النص القرآني سوى تمثيل ألفاظ التلاوة التي من خلالها لا من خلال الرسم تتجلى معاني القرآن العظيم ، دون أن يكون للكتابة أي دور في تحديد المعنى .

وبغض النظر عما في هذا المنهج من تكلف ، فإن الأساس الذي قام عليه في دراسة ظواهر الرسم غير المستقيم ، وإذا انتقض الأساس انتقض سائر ما بني عليه . وقد حمل ابن خلدون ^(٥٥) على أصحاب هذا الاتجاه ، وحذر من الالتفات إلى كلامهم ووصفهم بالمغفلين .

وقد تجنب بعض من ذهب إلى أن لهذا الرسم حكماً وأسراراً ، الولوج في باب التفسيرات والتعليلات ، ربما لعدم قناعته بما قيل فيه ، فاكتمى بعضهم بالقول إن رسم المصحف جاء على هذه الهيئة لأسرار لا تهتدي إليها العقول ^(٥٦).

في حين ذهب بعضهم ^(٥٧) إلى أن الصحابة الكرام كانوا يعلمون هذه الأسرار ، وكانت ماثلة أمامهم ، وقت كتابتهم للقرآن ، لكنها ذهبت بموتهم ، وليس من سبيل إلى معرفة هذه الأسرار إلا إذا خرج الصحابة من قبورهم وأخبرونا بها .

وليس حظ هذا التوجه من الاعتراض بأقل من حظ سابقه، فإن كان التكلف الظاهر في تلمس الحكم محل اعتراض، فإن الإقرار بوجودها مع إسدال الستار عليها بهذه الحجج أدعى لاعتراض أشد، وهو كلام لا تسكن النفس إليه، ويتعذر الاعتماد عليه.

واستدل آخرون^(٥٨) بمن يرون وجوب الالتزام بالرسم العثماني، بإقرار الرسول ﷺ للصحابة في كتابتهم، حيث كانوا يكتبون بين يديه، ولم ينقل أنه اعترض على شيء مما كتبوا، فدل إقراره على سلامة فعلهم؛ لأن إقراره تشريع فوجب الالتزام به.

وقد سبقت الإشارة إلى منهجه ﷺ في تعامله مع كتبة الوحي، حين ذكرنا أنه ﷺ تركهم وشأنهم يكتبون في ضوء ما كانوا يعلمون، وعلى هدي مما كانوا يألفون آنذاك، فلا يستقيم والحالة هذه الادعاء بأن الرسول ﷺ اطلع على كتابة الصحابة، وقومها، ثم أقرها، بتفاصيلها، وهيئتها التي وصلتنا.

ويتقوى ما ذكرناه إذا أخذنا بعين الاعتبار كثرة كتّاب الوحي الذين تجاوز عددهم الأربعين، وتفرقهم بين مكة والمدينة، وكتابتهم لكثير من الكلمات على أكثر من هيئة، مما يستبعد معه وجود المظلة الشرعية.

واستدلوا أيضا ببعض الأحاديث المتضمنة ثناءً على الصحابة الكرام، وترغيباً في الاقتداء بهم، بخاصة الخلفاء الراشدون منهم، كقوله ﷺ (عليكم بستي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة)^(٥٩) وبقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(٦٠) (ففي هذه الأخبار دلالة واضحة على طلب الاقتداء بالصحابة فيما فعلوه، ومما فعلوه مرسوم المصاحف)^(٦١).

وهذا توجيه حسن لولا أن يقال بأنه لا تلازم بين مكانة الصحابة السامية وبين وجوب اتباعهم في رسم المصحف، بخاصة إذا ذهبنا إلى ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الكتابة من جملة الصنائع؟

ومنهم من استند إلى سد الذرائع، فقالوا إن فتح الباب أمام الاجتهادات في القرآن كإعادة النظر في رسمه، قد يصير كتاب الله العوبة بأيدي الناس كلما عنت فكرة الإنسان في كتابته اقترح تطبيقها (٦٢).

ولا شك أن سد الذرائع أصل معتبر في هذا المقام، ينبغي الالتفات إليه، لكن هذا المسلك قد ينطوي على الاعتراف بوجود خطأ في الرسم، حال دون إعادة النظر فيه العمل بسد الذرائع، وهذا سيؤدي إلى الاعتماد على الأصل نفسه - وهو العمل بسد الذرائع - في الدعوة إلى كتابته بالرسم الحديث تجنباً للحن فيه من قبل الناشئة والعامّة، وهي وجهة نظر معتبرة بإزاء الأولى.

واستدلوا كذلك بالإجماع، فقالوا إن إجماع الصحابة الكرام انعقد على رسم المصحف في عهد عثمان، وكانوا أكثر من اثني عشر ألف صحابي (٦٣). ولم يعرف لهم مخالف ممن تبعهم بإحسان، فاستمرار الإجماع قائماً.

إن إجماع الصحابة فَمَنْ بَعْدَهُمْ كان قائماً - وما يزال - على سلامة النص القرآني من أي نقص، أو تغيير، أو خلل في ترتيب (٦٤) (أمّا رسم المصحف فحيث تشير كل الدلائل إلى أن ما جاء فيه هو واقع كتابي تميزت به الكتابة العربية في تلك الفترة) فلا يقال والحالة هذه إن كتبه الوحي تعمدوا كتابة المصحف على غير المعهود عندهم، وأن الصحابة الكرام رأوا في رسم المصحف تميزاً عن غيره من الكتابات في عصرهم، ومع هذا انعقد إجماعهم عليه.

إن ما يسميه هذا الفريق إجماعاً من الصحابة على رسم مخصوص إنما هو عدم اعتراض على شيء مألوف عندهم .

وكأن الإمام مالكا أدرك عدم وجود إجماع ، فها هو وقد نقل عنه وجوب الالتزام بالرسم المصحفي ، يرخص في كتابته بالرسم الإملائي الحديث ، للصغار ؛ فلو كان ثمة إجماع مقصود ، لما جاز لمالك ولا لغيره من العلماء الخروج عليه .

وتكلف بعضهم ، فادعى أن تمييز الكلام يقتضي تمييز الرسم (٦٥) فكما أن القرآن متفرد بنظمه وأسلوبه ومصدره عن سائر كلام البشر ، فيجب أن يكون متفردا في رسمه عما سواه من الكلام ، ولا حظ لهذا الرأي من النظر ، فقد ذكرنا أن القرآن نزل مقروءا ، واكتفى الرسول ﷺ بالأمر بكتابته دون أي تدخل منه ، ولم يثبت أن كتابات العرب قبل الإسلام وإبان نزوله كانت تختلف عن كتابة الصحابة للمصحف ، فبطلت بذلك دعوى التمييز .

وقد ربط بعضهم بين الرسم والقراءات ، فادعى أن الصحابة الكرام رسموا المصحف على هذه الهيئة ليدل على أكثر من قراءة (٦٦) ومثلوا لذلك بكلمة مالك ، حيث كتبت ملك بدون ألف لتحتمل قراءة مالك وقراءة ملك وهما قراءتان متواترتان (٦٧) .

وإن صدقت هذه الدعوى على بعض القراءات فإنها لا تصدق على أكثرها لاعتبارات كثيرة ، أهمها أن كثيرا مما كتب على هيئة مخصوصة ، لا صلة له بالقراءات مثل كلمة الليل التي كتبت بلام واحدة ، وكحذف الياء في قوله ﴿فما تغن النذر﴾ (٦٨) وغير هذا كثير .

والتحقيق أن الصحابة الكرام إنما كتبوا القرآن بالقراءة المشهورة العامة في

المدينة ، ولم يقصدوا قط كتابته على هيئة تحتمل القراءات المختلفة ، ولو فرضنا أنهم تعمدوا ذلك لما تيسر لهم بحال ، وأنى لهم ذلك والقراءات كثيرة جداً ، مبناها على النطق ، والمشافهة ، وليس على الرسم والكتابة .

إن المتأمل فيما صدر عن أصحاب هذا الرأي بشتى اتجاهاتهم وطرائقهم يرى أنهم يصدرون جميعاً عن معتقد واحد ، مفاده أن ما قام به الصحابة الكرام في مجال رسم المصحف كان صواباً لا استدراك عليه ؛ لما توافرت فيهم من مؤهلات ، لم تدع مجالاً لإعادة النظر في صنيعهم .

ولما لم يتمكنوا من تعليل معتقدهم هذا بطريقة علمية مقنعة ، اضطروا أمام الاتجاه الآخر إلى تلمس أدلة ، لإثبات أن ما قام به الصحابة الكرام في رسم المصحف كان أمراً شرعياً ، إما بتوقيف من الشارع الحكيم ، وإما بإقرار منه ، وإما بإجماع منهم ، وإجماعهم حجة .

وهذه الطريقة المثلّية في رأيهم ، لصد كل من يحاول أن يُخَطِّئ الصحابة ، أو يميز تغيير رسم المصحف .

ونحن لا ننكر أن هذا التوجه محمود في ذاته ، ولكن ضعف أدلته ، وعدم كفايتها على الإقناع ، قد تروج للرأي الآخر الذي سنعرض له فيما يأتي .

ذهبت طائفة من العلماء إلى أن الالتزام بالرسم المصحفي غير واجب ، وتعددت طرائق استدلالهم على معتقداتهم .

يرى بعض هؤلاء أن الصحابة الكرام اجتهدوا في كتابة القرآن الكريم ، في ضوء ما توافرت لديهم من معلومات عن الكتابة ، وفي حدود قدراتهم في هذا المجال (٦٩) ، وقد كان عامة الصحابة أميين لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان كونهم من أمة لم تكن أهل قراءة ولا كتابة (٧٠) وأغرب بعضهم فقال إن الكتابة

كانت معدومة عند العرب ، فإن وجد بينهم كاتب فهو نزيل هبط ، أو عائد من سفر بعد طول غياب .

وليس الحال كما وصف هؤلاء ، فإننا لا ندعي أن العرب كلهم كانوا يقرأون ويكتبون ، ولكننا نرفض في ضوء الآثار الكثيرة - أن تكون الكتابة نادرة في العرب ، بله معدومة .

لقد عرف العرب في الجاهلية كتابات كثيرة ومراسلات (٧١) ، وبلغ كتاب الوحي كما ذكرنا أربعين كاتباً ، والأصل أن هؤلاء كانوا يعرفون الكتابة قبل الإسلام ، أو على الأقل عدد منهم ، وقد ذكر البلاذري (٧٢) أنه لما دخل الإسلام كان في مكة سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب ، وفي المدينة مثلهم تقريباً .

يمكننا في ضوء ما نميل إليه أن نرفض معتقد ابن قتيبة ، ومن وافقه ، في أمية العرب كما يرونها ، وبالتالي عدم التسليم بالنتيجة المترتبة عليه .

وللسبب نفسه نتحفظ على ما ذهب إليه ابن كثير (٧٣) حيث يرى أن الكتابة لم تحكم جيداً ذلك الزمان ، فوقع في كتابة المصاحف اختلاف في وضع الكلمات ، من حيث صناعة الكتابة ، لا من حيث المعنى .

ويعيد ابن خلدون (٧٤) هذا القصور - كما يسمونه - إلى أن الكتابة من جملة الصنائع ، والعرب لم يكونوا ذاباع في هذا الفن ، إذ يقول (كان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية في الإحكام ، والإتقان ، ولا إلى التوسط لمكان العرب من البداوة والتوحش ، وبعدهم عن الصنائع ، وانظر ما وقع من أجل ذلك في رسمهم المصحف ، حيث رسمه الصحابة بخطوطهم ، وكانت غير مستحكمة في الإجادة ، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها .

وفي ضوء هذا التصور سلك أصحاب هذا الرأي أسهل الطرق عليهم ، في تفسير بعض ظواهر الرسم المصحفي ، فحكموا بخطأ الكتاب ، فهذا ابن قتيبة يجعل خطأ الكتاب أحد الاحتمالات التي توجه بها قراءة هذان ، بالألف في قوله تعالى ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا لِسَاحِرٍ﴾ (٧٥) وفي كتابة الصابئين بالواو في قوله تعالى ﴿إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ (٧٦) ويقول (إن كانت خطأ في الكتاب ، فليس على الله ولا على رسوله جناية الكاتب في الخط ، ولو كان هذا عيباً يرجع على القرآن لرجع عليه كل خطأ وقع في كتابة المصحف ، من طريق التهجي) (٧٧). وكان قد وصف من يكتب من الصحابة بأنه لم يتقن ولم يصب التهجي (٧٨).

ويكاد يجنح الفراء ، إلى ما جنح إليه ابن قتيبة ، حين يقول في اختلاف رسم الصحابة (إنهم لا يكادون يستمرون في الكتاب على وجه واحدة ، ألا ترى أنهم كتبوا (فما تغن النذر) بغير ياء ، (وما تغني الآيات والنذر) بالياء ، وهذا من سوء هجاء الأولين) (٧٩).

وقد تابع المتقدمين عدد من الباحثين المتأخرين منهم الأستاذ إبراهيم حمروش الذي يرى أن الصحابة كتبوا المصحف في حدود إمكانياتهم ، فجاء مخالفاً في رسمه لما قرره علماء الرسم في عدة مواضع (٨٠). وتابعهم عبد الوهاب حمودة ففسر ظواهر رسم المصحف بخطأ كتاب الوحي (٨١).

ومما شجع هؤلاء على تخطئة كتاب الوحي ورود أخبار ، تدل بظاهرها على وقوع الخطأ منهم ، فقد روي أن عروة بن الزبير سأل عائشة رضي الله عنها عن لحن القرآن في قوله تعالى ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا لِسَاحِرٍ﴾ وعن قوله ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (٨٢) وعن قوله تعالى ﴿إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ﴾ (٨٣) فقالت يابن أختي هذا عمل الكتاب ، أخطأوا في الكتاب (٨٤).

وورد أنه لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان، فوجد فيها حروفا من اللحن فقال (لا تغيروها فإن العرب ستغيرها بألستها) ^(٨٥)، لا مستند في هذه الروايات لمن اتكأ عليها في إثبات وقوع الخطأ من الصحابة في الرسم، لا من حيث سندها، ولا من حيث متنها، أمّا سندها فهو منقطع ^(٨٦) لأن عكرمة وابن يعمر لم يسمعا من عثمان ولا رأياه، وفي الإسناد تخليط أيضا، وأمّا متنها فعلى فرض صحته فإن مضمونه يدل على أنها خارج محل النزاع.

فليس في كتابة هذان، والصائبون، والمقيمين أي خطأ إملائي، فهي صحيحة من حيث الكتابة، ولكن الاعتراض متوجه إلى مجيء الأولى والثانية بالرفع، وموضعها النصب، ومجيء الثالثة بالنصب وحقها الرفع، وبهذا يبطل الاستدلال بها في هذا المقام، ويبقى دور علماء القراءات والنحو لتوجيهها الوجهة السليمة، لبيان موافقتها لأحد الوجوه الإعرابية وقد فعلوا، وليس هذا محل التفصيل في ذلك ^(٨٧).

أمّا الخبر الوارد عن عثمان رضي الله عنه والذي يشير إلى أن في القرآن لحناً فينبغي النظر إليه في ضوء معنى كلمة اللحن وقت ورود الخبر ^(٨٨) فالذي يبدو أن استعمال اللحن بمعنى الخطأ في الإعراب لم يكن شائعا في الفترة التي ترجع إليها هذه الرواية.

ويرجع بعض المحققين ^(٨٩) أن هذا الاستعمال نشأ مع بداية وضع القواعد اللغوية بخاصة بعدما فشا الخطأ في اللغة بسبب دخول غير العرب في الإسلام.

وقد تتبع المستشرق يوهان تطور معنى مادة (ل ح ن) ومشتقاتها عبر النصوص المختلفة، وبين أن إطلاق لفظ اللحن على الخطأ اللغوي كان من نتائج قيام حركة تنقية اللغة العربية في أواخر القرن الأول للهجرة ^(٩٠).

لقد أوردت معاجم اللغة عدة معانٍ لكلمة لحن، منها الفطنة، والتعريض، والخطأ، واللغة (٩١)، ويبدو أن المعنى الأخير «اللغة» هو المناسب لمضمون الخبر الذي نحن بصدده، ويؤيد هذا ورود المعنى نفسه في حديث حذيفة (٩٢) أن الرسول ﷺ قال (اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر) أي لغتهم وطريقة قراءتهم.

وإذا حمل الخبر الوارد عن عثمان على هذا المعنى، كان مقصوده أن في القرآن من أوجه اللغة، وطرائق القراءة ما ستظهره العرب على ألسنتها، في ضوء رسم القرآن، وتلاوته التي هي سنة متبعة (٩٣) لأن فيه من الكلمات ما لو تلي على حال رسمه لانقلب معنى التلاوة وتغيرت ألفاظها من مثل (أو لا أذبحنه) وما شابهها.

وللسيوطي «يرحمه الله» تعقيب جيد على هذه الأخبار، حيث يقول (٩٤) (هذه الآثار مشكلة جداً فكيف يظن بالصحابة أولاً أنهم يلحنون في الكلام فضلاً عن القرآن، وهم الفصحاء اللد، ثم كيف يظن بهم ثانياً في القرآن الذي تلقوه من النبي، كما أنزل وحفظوه، وضبطوه وأتقنوه، ثم كيف يظن بهم ثالثاً اجتماعهم كلهم على الخطأ، وكتابته، ثم كيف يظن بهم رابعاً عدم تنبههم ورجوعهم عنه، ثم كيف يظن بعثمان أنه ينهى عن تغييره، ثم كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ، وهو يروى بالتواتر خلفاً عن سلف، هذا مما يستحيل عقلاً، وشرعاً، وعادة).

والخلاصة أن حمل تفرد المصحف ببعض ظواهر الرسم على الخطأ في الكتابة رأي لا حظ له من الصحة، وخصوصاً أنه مبني على القياس المقلوب، الذي يحاكم رسم المصحف إلى قواعد وضعت بعده بعشرات السنين، بعضها ليس محل اتفاق بين أهل الشأن أنفسهم.

ونرى أبا بكر الباقلاني يسلك مسلكاً آخر، في الاستدلال على عدم وجوب اتباع الرسم المصحفي، عندما تجنب الإشارة إلى تخطئة كتاب الوحي، فهو يرى أنه لم يرد نص شرعي يلزم بهيئة معينة في الكتابة، وإنما ترك الناس يكتبون بالهيات التي تعارفوا عليها كون الخط وسيلة، والوسائل الموصلة للغرض يجب الأخذ بها.

وقد عرض الشيخ الزرقاني رأي الباقلاني بتلخيص جيد فقال (أما الكتابة فلم يفرض الله على الأمة شيئاً، إذ لم يأخذ على كتاب القرآن وخطاط المصاحف رسماً بعينه، إذ وجوب ذلك لا يدرك إلا بالسمع، وليس في نصوص الكتاب، ولا مفهومه أن رسم القرآن لا يجوز إلا على وجه مخصوص، ولا في السنة ما يوجب ذلك ولا في إجماع الأمة، ولا دلت عليه القياسات الشرعية، بل دلت السنة على جواز كتابته بأي وجه سهل؛ لأن الرسول ﷺ كان يأمر برسمه، ولم يبين لهم وجهاً معيناً.

ولذلك اختلفت خطوط المصاحف، فمنهم من كان يكتب الكلمة على مخرج للفظ، ومنهم من كان يزيد، وينقص، لعلمه بأن ذلك اصطلاح، وأن الناس لا يخفى عليهم الحال، ولهذا جاز أن يكتب المصحف بالخط والهجاء القديمين، وجاز أن يكتب بالخطوط والهجاء المحدثه، وجاز أن يكتب بين ذلك.

والسبب في ذلك أن الخطوط إنما هي علامات، ورسوم، تجري مجرى الإشارات، والعقود، والرموز، فكل رسم دال على الكلمة مفيد لوجه قراءتها تجب صحته، وتصويب الكاتب به، على أي صورة كانت.

وبالجملة فكل من ادعى أنه يجب على الناس رسم مخصوص وجب عليه أن يقيم الحجة على دعواه وأنى له ذلك (٩٥).

إن المتأمل في رأي الباقلاني يجد أنه أصاب في مواطن ، منها تأكيد على عدم وجود نص شرعي ، يلزم بهيئة معينة في الرسم ، ويؤكد هذا أن الأربعة الذين كلفهم عثمان بنسوخ المصحف اختلفوا في كتابة كلمة التابوت ، أكتب بالهاء أم بالتاء ، وكذلك كلمة يتسنه أكتب بالهاء أم بدونها (٩٦) . فلو كان ثمة نص لما ساغ مثل هذا الاختلاف ، ولاحتج زيد بن ثابت أحد هؤلاء الأربعة وهو كاتب رسول الله ﷺ بهذا النص .

كما وفق الباقلاني إلى حد بعيد في تعليل ظاهرة تعدد الرسم ، حين ذكر أن الصحابة كانوا يكتبون إما وفق مخرج اللفظ ، وإما وفق ما اصطلحوا عليه ، من هيئات كانت تتضمن زيادة حرف ، أو نقصانه ، وهي إشارة موفقة إلى ما كانت عليه الكتابة آنذاك .

لكن عكر صفو كلامه ظنه أن عدم وجود نص ملزم برسم معين ، يعني جواز كتابته على أية هيئة يراها الناس ، وليس الأمر كذلك ، لاعتبارات سنشير إليها .

وقد انتصر عدد من المحدثين لرأي الباقلاني المتقدم ، ومنهم الدكتور صبحي الصالح الذي قال : (إن رأي القاضي أبي بكر لجدير أن يؤخذ به ، وحبته ظاهرة ، ونظره بعيد ، فهو لم يخلط بين الإجلال للسلف ، وبين التماس البرهان على قضية دينية ، تتعلق برسم كتاب الله ، أما الذين ذهبوا إلى أن الرسم القرآني توقيفي أزلي فقد احتكموا في ذلك إلى عواطفهم ، واستسلموا استسلاماً شعرياً صوفياً إلى مذاويقهم ، ومواجيدهم ، والأذواق نسبية ، لا دخل لها في الدين ولا نستنبط منها حقيقة شرعية) (٩٧) .

وإذا كان الباقلاني ومن معه اكتفوا بجواز كتابته بأي رسم ، فإن العز بن عبد السلام يرى وجوب كتابته بالرسم الاصطلاحي ، لمسوغات بدت له ، منها

خوف الوقوع في الخطأ، ومنها التيسير على الأمة، فقد نقل عنه قوله (٩٨) لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرسوم الأولى لئلا يوقع في تغيير الجهال، وليس غريبا على العز بن عبد السلام مثل هذا الرأي الذي تفرد به فهو صاحب نظرية المصالح، فالشريعة كلها عنده إما درء مفسد، أو جلب مصالح (٩٩).

وهذا يعني أن العز يتفق مع القائلين بعدم وجود نص شرعي، بشأن الرسم، ومهما يكن لقاعدة المصالح من مكانة في الأحكام، فإنها لا تقوى في هذا المقام على أن تكون مستندا لما ذهب إليه، حين تعلق بالخوف من تغيير القراءة من قبل العوام، غافلا عن أمور أخرى مقدمة عليها، بخاصة أن ثمة وسائل كثيرة متوافرة يمكن من خلالها التسهيل على الأمة في القراءة. مع الأخذ بعين الاعتبار البيئة التي قال فيها العز رأيه هذا.

وثمة قول ثالث طرحه أصحابه، ليكون توفيقا بين الأقوال. فقد ذهبت طائفة إلى جواز كتابته للعامة، والصغار، بالرسم الاصطلاحي الحديث (١٠٠)، تيسيرا عليهم، ويكتب للعلماء بالرسم المصحفي، وكأنهم استأنسوا بما روي عن مالك أنه أجاز ذلك.

وهو قول إلى التلقيق أقرب منه إلى التوفيق، لما قد يترتب عليه من مفسد، منها ما قد يستقر في الأذهان على مر الزمان أن هناك مصحفين مختلفين، كما قد يؤدي إلى ضياع الرسم المصحفي؛ لأن الصغار سينشأون على الرسم الحديث، ولما كان صغار اليوم هم علماء الغد، ورجاله، فهذا يفضي إلى تجاهل الرسم المصحفي، والنظر إليه على أنه جزء من التراث وحسب.

وفي ضوء المنهج نفسه ترى طائفة (١٠١) أن يلتزم بالرسم المصحفي فيما كان متصلا بالقراءات ليحتمل الرسم أوجهها، وما عدا ذلك يتساهل فيه، وليس

من السهولة تطبيق هذا الرأي نظراً لكثرة القراءات، ولعدم ارتباط أكثرها بالرسم، كما أن هذه المسألة لا تعني عامة القراء، الذين لا يعلمون عن القراءات شيئاً يذكر.

وبالجملة فإن القول الثالث بشقيه لا يختلف عن القول الثاني، فكلاهما يرى عدم وجود نص شرعي، الأمر الذي يجيزون معه التصرف في رسم المصحف، على نحو يدفع مفاسد، ويجلب مصالح.

إن المتأمل في المذاهب الثلاثة المتقدمة بتفريعاتها التي عرضنا لها، لا يرى فيها ما تسكن النفس إليه، ولا في أدلتها ما يعتمد عليه، فقد سيطرت على المذهب الأول فكرة التوقيف الشرعي، لكنهم عجزوا عن إثباتها بأدل مقنعة، وتكلف بعضهم في التماس الأسرار والحكم، وفي حين شط المذهب الثاني حين خطأ الصحابة في كتابتهم، ولم يقدم المذهب الثالث شيئاً مناسباً.

إن علامات الاستفهام ما زالت قائمة، وربما ازدادت بسبب بعض الطروحات التي مرت بنا، فقد سلكت المذاهب المتقدمة طريقاً غير موصل، لم يمكنها من تقديم إجابات شافية للأسئلة التي تثار في هذا المقام، وإن أفلح بعضها في شيء، فإنما أفلح كل منها في هدم المذهب المقابل، وتلك مهمة ليست بعسيرة؛ لأنها كلها لم تبين على منهج علمي سديد.

لقد سيطرت - على سبيل المثال - على الجميع فكرة أن القواعد الإملائية المستحدثة هي الأصل، وما خالفها - حتى ولو كان موجوداً قبل ميلادها - يعد شاذاً خارجاً عن الصواب، وهذا التصور وحده كفيلاً بأن يحول دون الوصول إلى أية نتيجة علمية مقنعة، إن لم تزد ما نحن بصدد غموضاً.

إن المنهج العلمي الموصل يستلزم النظر في أصل اللغة، وفي نشأتها، وتطورها وصفاتها، وقت نزول القرآن الكريم، لعلنا نحصل على إجابات شافية لأسئلة كثيرة، تتصل برسم المصحف، على أن تكون دراسة هذا الموضوع دون مقدمات سابقة في الذهن تعكر صفو البحث العلمي، وهو الأمر الذي لا يكاد يوجد في دراسات المتقدمين، رغم جهودهم واجتهادهم الطيب.

تعددت وجهات النظر حول أصل اللغة العربية، ونشأتها ولذلك مسوغات، منها عدم وجود نص شرعي يركن إليه، وإلى مدلوله بهذا الشأن، ومنها قلة النقوش والكتابات التي تعود إلى العصور الأولى، ومنها أيضاً وهم الاستنتاج، الذي صاحب بعض هذه الدراسات.

فمن قائل إن اللغة توقيفية من الله تعالى، وقد سبقت الإشارة إلى هذا القول (١٠٢)، ويبدو أن الروايات المتصلة بهذا القول لا يقرها البحث العلمي، وكأنها مما بثه أهل الأخبار والقصاص.

ويرى آخرون (١٠٣) أن الخط العربي من ابتكار مجموعة من الرجال، يدعون أبجد، وهوز، وحطى، وكلمن، وسعفص، وقرشت، وقد جعلوا ترتيب الحروف على أسمائهم، وأتبعوها ببقية الحروف الأخرى (١٠٤)، وقد رفضت هذه الرواية التي هي إلى الأسطورة أقرب منها إلى الحقيقة.

وقيل إن الكتابة العربية مأخوذة من الخط المسند، وهو خط أهل اليمن، أيام حمير (١٠٥) لكن الدراسات الحديثة ترفض هذا الرأي؛ لأن هيئات الحروف العربية التي كتب بها القرآن الكريم تختلف اختلافاً كبيراً عن أشكال حروف خط المسند (١٠٦) وغاية ما يقال في هذا المقال إنهما مشتقان من أصل واحد (١٠٧).

ولكن أكثر الآراء جدية وقبولا، تلك التي تعيد الخط العربي إلى الخط النبطي (١٠٨)، المأخوذ من الكتابة الآرامية، ويعتمد أصحاب هذا الرأي على عدة نقوش، تدل على تطور الخط النبطي إلى أن اختفى، وأخذ شكله النهائي في الخط العربي.

وقد قام الأستاذ خليل يحيى نامي بدراسة تحليلية لحروف الكتابة النبطية، عبر كثير من النقوش التي ترجع إلى قرون مختلفة، متبعا صور الحروف، وتطورها منذ أقدم الكتابات النبطية، التي أخذت شكلها الأخير في الكتابات العربية الجاهلية، بما لا يدع مجالا للشك في انحدار الكتابة العربية من النبطية، التي تطورت عن الكتابة الآرامية قبل عدة قرون من ذلك (١٠٩).

وتتيح دراسة ترتيب الحروف العربية وأسمائها، وأشكالها، وصورها والتي تكاد تتطابق مع الحروف النبطية، وتتشرك معها في كثير من خصائصها، سواء من حيث عدد الحروف في كلتا الكتابتين الذي يبدو أنها متساوية، أم من حيث اشتراك أكثر من صوت في رمز كتابي واحد مثل الباء والتاء والثاء، أم من حيث الصلة بين الحروف، إذ كانت الحروف في أول الأمر عند النبط غير متصلة، ثم بدأت بالتطور، حتى كادت تتصل جميع الحروف ببعضها، لتكون وحدات مستقلة، وقد ورثت الكتابة العربية هذه الظاهرة، فاتصلت أكثر حروفها ببعضها عدا مجموعة منها كالبدال والراء (١١٠)، إن هذا كله يتيح لنا أن نرى بوضوح معالم تطور الكتابة العربية، وانحدارها من الكتابة النبطية، التي ترتبط بالكتابات الأخرى بأقوى صلات.

وبالتالي تكون الكتابة العربية قد ورثت مجموعة من صفات الكتابة النبطية، وبقيت ملازمة للكتابة العربية إلى وقت نزول القرآن الكريم.

ومن هذه الصفات أن الكتابة النبطية لم تكن تثبت الألف (حركة المد الطويلة) في الكلمة مثل التج (التاج)، ونجرن (نجران)، كما في نقش النمارة النبطي (١١١)، وسواء أقلنا إنهم لم يشبثوها مطلقاً، كما يرى بعض الباحثين (١١٢)، أم قلنا إنهم لم يشبثوا الألف في وسط الكلمة فقط، كما يرى آخرون (١١٣)، فالنتيجة أن الكتابة العربية ورثت عدم الإشارة إلى الألف، في بعض المواضع من الكتابة النبطية، كما ورثت صفات أخرى ستمر بنا.

ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار أن هذه الظواهر الكتابية التي ورثتها العربية عن النبطية، قد ظهرت في الرسم المصحفي، إلى جانب قضية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها - لتكون القضيتان نصب أعيننا ونحن نسعى لتفسير بعض ظواهر الرسم المصحفي - تلکم هي تسالم العلماء على تطور الكتابات.

تكون الكتابة بعامة في بداية استعمالها وافية بالغرض، خالية من التقصير إلى حد بعيد؛ لأنها تعبر عن الأصوات بدقة (١١٤)، ولكن عندما تبدأ اللغة بالتطور تصبح الكتابة عاجزة عن مجاراتها، وغير قادرة على تمثيل الأصوات بصورة وافية مما يؤدي إلى تكون انحرافات وتعقيدات كتابية (١١٥)؛ لأن اللغة المنطوقة من التعقيد، بحيث تشتمل على أكداس من تفاصيل الشدة، والتنغيم، والنطق الفجائي مما لا يستطيع نظام كتابي تصويرها، مهما بلغ من درجات الكمال (١١٦) بخاصة أنه يستحيل مسايرة الكتابة لتطور اللغة.

يترتب على ما ذكرنا بروز مشكلات كتابية، وقصور في تمثيل الأصوات، فقد يكتب ما لا ينطق، وينطق ما لا يكتب، وقد يُكتب حرف، وينطق بغيره، ولهذا من الخطأ أن نعتقد أن النص المكتوب يمثل الكلام المنطوق، تمثيلاً دقيقاً (١١٧)، فنحن في حقيقة الأمر نكتب كما يكتب غيرنا، لا كما نتكلم، وإلا كتب كل واحد بهيئة مختلفة عن غيره.

وحسبنا في هذا المقام أن نورد بعض الأمثلة الموجزة التي توضح ما أشرنا إليه، من ثلاث لغات، وهي العربية، والإنجليزية، والفرنسية.

ففي اللغة العربية نجد أهل الشأن قد عرفوا الخط بقولهم : هو تصوير اللفظ بحروف هجائه التي ينطق بها، وذلك بأن يطابق المكتوب المنطوق به من الحروف (١١٨)، لكننا نجدهم يوردون استثناءات كثيرة لهذه القاعدة، ويفردون لها أبواباً، فقد أفردوا باباً بعنوان (ما خالف رسمه لفظه)، ويدرجون تحته تفريعات منها :

أ - ما يلفظ ولا يكتب، ويمثلون له بكلمات : «التي، الذي، الذين»، التي تكتب بلام واحدة وتلفظ بلامين، وبكلمات «هذا، ولكن، وذلك، الرحمن»، فإنهم يثبتون لها ألفاً في النطق، ولا يشار إليها في الكتابة.

ب - ما يكتب ولا يلفظ، ويمثلون له بكلمة مائة، مفردة ومثناة ومركبة، فإنهم يثبتون لها ألفاً كتابة، لا لفظاً، ومثل أولئك التي زيدت فيها الواو، كتابة لا لفظاً.

ج - ما يلفظ على خلاف رسمه - وهو كل ما يرسم ياءً مما تلفظ ياؤه ألفاً، مثل رمى، الرحى (١١٩)، ومنه كلمة الرحمن والذاهب، فإنها تكتب بأل التعريف، وتنطق الأولى بالراء المشددة، والثانية بالذال المشددة (١٢٠).

وقد وضع علماء الرسم قواعد لكتابة الهمزة بأحوالها المختلفة، لكنهم مزقوها بكثرة الاستثناءات منها، كما يلحظ هذا جلياً، من النظر في هذه القواعد (١٢١).

يضاف إلى هذا تعدد وجهات نظرهم في كتابة الهمزة، في بعض أحوالها، مثل كلمة مئة، فقد أجازوا كتابتها على ثلاثة أوجه، وهي مئة، مائة، مأة (١٢٢).

إن مثل هذه الأمثلة التي أوردناها، - لا على سبيل الحصر - ، تدل على قصور الخط عن الوفاء بتمثيل النطق، تمثيلاً سليماً، ومع هذا لم تكن ثمة مشكلة قائمة، كما تشير بعض الأمثلة إلى أن كثيراً من الكلمات ما زال رسمها موضع خلاف بين أهل الاختصاص، وتبقى الكتابة العربية - رغم ما ذكرنا - أحسن حالاً من اللغات الأخرى.

فإن في الكتابة الإنجليزية من القصور والإيهام ما يلفت الانتباه، بحق، ويكون مشكلة كبرى، يفصح عنها أهل الاختصاص كثيراً، وحسبنا أن نذكر بعض الأمثلة بإيجاز - كما فعلنا سابقاً - ليتضح ما أشرنا إليه.

هناك حروف كثيرة في الكلمات الإنجليزية تكتب، ولا تنطق، مثل حرف K في Knife، التي تنطق Nife ومثل حرف L في Walk، Chalk ومثل حرف T في Listen.

وهناك حروف تكتب بصورة وتنطق بأخرى، والأمثلة على ذلك كثيرة منها، حرف C ينطق أحياناً بصوت K مثل Cup، وأحياناً بصوت S، City، وفي كلمة Bicycle يلفظ الأول S، والثاني K، وكذلك حرف S يلفظ أحياناً S، مثل Sign وأحياناً Z مثل Hose، وأحياناً ش مثل Sugar.

ومثل th تلفظ أحياناً (ذ)، كما في That، وأحياناً (ث) كما في Thin، وهذه المشكلات ومثلها كثير، تعد عبئاً على الكتابة الإنجليزية، ومؤشراً واضحاً على تفشي مظاهر النقص، والقصور، في أداء الكتابة الإنجليزية عن الوفاء بمتطلبات اللغة.

أمّا في اللغة الفرنسية، فحدث عن هذا الجانب ولا حرج، وقد وصف العالم الفرنسي فندريس نظام الكتابة الفرنسية بأنه سيئ (١٢٣).

ففي الكتابة الفرنسية كلمات تكتب بحروف معينة، وتنطق بغيرها تماما، مثل كلمة YEUX بمعنى «عين» فإنها تنطق JIE (جي)، ومثل حرف Y الذي يعني «في» فإنه ينطق أيضا (جي).

وهناك مئات الكلمات في اللغة الفرنسية، تكتب فيها حروف، ولكنها لا تنطق أبداً، مثل LL في كلمات Fille بمعنى بنت وكلمة Jvillet بمعنى الشهر السابع (جولاي) فإنه لا ينطق منها حرفا LL، ولا حرف T وتنطق بالفرنسية (جويي).

كما أن هناك مئات الكلمات تبدأ بحرف H، ولكنه لا ينطق أبداً، مثل كلمة Hvit بمعنى رقم ثمانية فإنه ينطق (وت)، وكلمات تختم بحرف، ولا ينطق أيضا وهي كثيرة مثل كلمة Lit بمعنى سرير فإنه تنطق «لي»، وكلمة Vievx بمعنى شيخ فإنها تنطق (فييا) بإسقاط حرف التاء من الأولى، وحرف X من الثانية.

لقد اضطر معلمو الفرنسية أمام هذه الكم الكبير من المشكلات الكتابية إلى تلقين الناشئة، والمبتدئين مئات الكلمات، لتحفظ بشكلها غيبا، ولهذا تعتمد الفرنسية كثيرا على التلقين والمشافهة؛ لأن قراءتها دون معلم تخدع، وتؤدي إلى أخطاء فاحشة.

لقد قصدنا من هذه الإشارات بيان ما في الكتابة بعامة من قصور، وانحرافات - كانت قائمة، وما زالت، ولا يرى في الأفق ما يدل على أنها ستلاشى وتزول - بغية أن نجعل هذا الأمر نصب أعيننا ونحن ندرس بعض ظواهر الرسم العثماني لنرى هل هي ناتجة عن خطأ من الكتاب، أو أنها كتبت على هذه الهيئة بتوجيه نبوي، أو أن ذلك كله لم يكن، والمسألة لا تعدو أن تكون واقعا كتابيا، كان موجودا قبل نزول القرآن الكريم وإبان نزوله.

إن الظواهر الكتابية التي تفرد بها الرسم المصحفي قليلة، ومحصورة في عدة

حالات أهمها : ١ - حذف الألف وزيادتها .

٢ - حذف الواو وزيادتها .

٣ - كتابة ذوات الهاء بالتاء .

ولعل إلقاء شيء من الضوء على هذه الظواهر، يعين على تفهم بقية الحالات، التي لا يتسع المقام لعرضها، وهي قليلة على أية حال .

حذف الألف وزيادتها :

أثبتت قواعد الرسم القياسي كتابة الألف المتوسطة للإشارة إلى الفتحة الطويلة كونها ثابتة في النطق - ليطابق المكتوب المنطوق، مثل عاد، وصار، وقد رسمت هذه الألف في كلمات عدة في المصحف، بيد أنها لم ترسم في كلمات أخرى كثيرة .

عند تتبع الألف المتوسطة في الرسم المصحفي نجد أن حذفها جاء مطّردا في الكلمة الواحدة، كما جاء إثباتها كذلك في الكثير الغالب .

فقد وردت كلمة (سلام) في القرآن الكريم أربع وأربعين مرة، لم تثبت فيها الألف في أي موضع، كما جاءت كلمة كتاب، ومشتقاتها أكثر من ثلاثمئة وخمسين مرة، لم تثبت الألف فيها كلها، وجاءت كذلك كلمة أصحاب ثمانية وسبعين مرة، ولم تثبت الألف في أي منها، ووردت كلمة عالم ست عشرة مرة، كلها جاءت بدون ألف .

ورسمت كلمات في المصحف بالألف دائما، عكس الفئة الأولى، مثل هاجر، وتاب وعاقب، وإن كان ورودها قليلا، أما كلمة قال، فقد وردت أكثر من خمسمئة مرة، أثبتت فيها الألف جميعها، إلا في مواضع محدودة، جاءت بدون ألف وقد قرئت (١٢٤) في هذه المواضع بصيغة فعل الأمر (قل) مما سوغ عدم إثبات الألف .

وهناك كلمات قليلة جاءت بإثبات الألف، وبحذفها، مثل كلمة شاهد، أثبتت فيها الألف في حالة الرفع، ولم تثبت في حالة النصب.

إن الصفة الغالبة عدم إثبات الألف على الفتحة الطويلة وسط الكلمة، ولن نجد من العسير علينا تفهم هذه الظاهرة بعد أن علمنا أن الكتابة العربية متطورة عن الكتابة النبطية، والتي دلت النقوش على أنها لم تكن تثبت هذه الألف في الغالب.

فكان كتاب العربية يلتزمون بصور الكتابة الموروثة، فلم يثبتوا الألف، لكنهم في الوقت نفسه كانوا يشعرون - فيما يبدو - بضرورة رسمها؛ لظهورها في النطق، وقد تمكنوا من إثباتها في عدة كلمات (١٢٥) لكنه لم يكن من اليسير عليهم تعميم ذلك في كل الحالات، وتناسي صور هجاء الكلمات القديمة.

فلما نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ، انتدب الكتبة من الصحابة الكرام لكتابته، وكانوا وقتئذ يعايشون الواقع الكتابي، المشار إليه، فقاموا بكتابة القرآن الكريم في ضوء هذا الواقع، دونما حرج، أو شعور بالخروج على قاعدة ما، ولم يتدخل الرسول ﷺ في هذه الكتابة كما أشرنا سابقاً، تفهماً منه ﷺ لهذه المسألة برمتها، بخاصة أن كتابة القرآن الكريم كانت وسيلة إضافية لحفظه؛ لأن التعويل كان على الحفظ والتلقي والمشافهة، ولم يكن للرسم ذاك الأثر في نطق الكلمة القرآنية، كما نراه في الكتابات الأخرى.

ولعل هذا التعليل الذي ذكرنا يغني عن تكلفات المتقدمين، ومن شايعهم الذين تلمسوا لحذف الألف حكماً وأسراراً، أو ربطوا بينها وبين تعدد القراءات، فلم يكن بحسبان كتاب الوحي شيء من هذا قط، كما لم يخضع رسم الألف عندهم إلى معيار معين، كما اعتقد بعض الباحثين (١٢٦) الذي يرى أن الكلمات كانت تخضع في ميلها لإثبات رمز الفتحة الطويلة المتوسطة لعدد الرموز، التي تتألف منها، فكلما كثرت الرموز أبطأت في الاستجابة لإثبات رمز

الفتحة الطويلة ، كما يغلب عدم إثبات الألف في صيغة المضارع ، وفي حالة اتصال الضمائر .

وليس الأمر كذلك ؛ لأن الألف أثبتت في كلمة «صاحبكم» ، التي وردت ثلاث مرات ، وأثبتت في «صاحبهم» ، التي وردت مرتين ، كما أثبتت الألف في «عاقبتهم» ، التي وردت مرتين كذلك ، وفي كلمة «جناحيه» ، وكلها كلمات اتصلت بها ضمائر .

كما أثبتت الفتحة الطويلة في الفعل المضارع «يخافون» ، والذي ورد في القرآن إحدى عشرة مرة .

ولو كانت استجابة الكلمة لإثبات الألف مرتبطة بقلّة حروفها ، لأثبتت في كلمات : «هذا ، ولكن ، وذلك ، وهؤلاء» والتي تحجرت على رسمها القديم ، إلى يومنا هذا ولم تروض في ضوء القواعد القياسية ، وترسم بالألف .

زيادة الألف :

إذا دخلت اللام على كلمة أولها ألف فإنها - في ضوء القواعد القياسية - تلحق بالألف لتصبح لام مثل لأقعدن ، أو لأقفن ، وقد رسمت بعض الكلمات في القرآن الكريم على هذه الهيئة مثل ﴿لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ﴾ (١٢٧) ﴿إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا﴾ (١٢٨) .

ولكن كتاب المصحف أثبتوا ألفا في بعض هذه الكلمات ، بعد اللام ألف كما في قوله تعالى ﴿لَا أَوْضِعُوا . . ﴾ (١٢٩) ﴿لَا أَذْبَحْنَهُ . . ﴾ (١٣٠) ﴿لَا إِلَى الْجَحِيمِ﴾ (١٣١) .

وقد تباينت مواقف العلماء من هذه الألف الزيدة ، فجعلها بعضهم خطأً كتابيا ؛ لأنه لا محل لها في هذا الموضع ، وحكم عليها بأنها من (١٣٢) سوء هجاء الأولين .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن التفسير بالخطأ علة عليلة، بخاصة في هذه الظاهرة؛ إذ لا يتصور أن يكتب الصحابة كلمتين متشابهتين، ومتجاورتين، برسمين مختلفين، والسبب سوء هجائهم، وذلك في قوله تعالى ﴿لَا أُعَذِّبُهُ عَذَابًا شَدِيدًا أُولَٰئِكَ أَزَبَحْتُهُ﴾.

قال بعضهم (١٣٣) زادت الألف في لا أذبحنه للإشارة إلى عدم وقوع الذبح، وهذا تكلف واضح؛ لأن هذا الأمر كما ذكرنا مراراً لم يكن من مقاصد الصحابة، عندما كتبوا القرآن الكريم، يضاف إلى هذا أنها زادت في مواضع أخرى، لا يملكون لها تعليلاً مماثلاً.

وقد ربط بعض العلماء بين هذه الألف والحركات القصيرة، فجعل زيادتها للدلالة على الفتحة (١٣٤)، فتكون الألف صورة لفتحة الهمزة، من حيث كانت الفتحة مأخوذة منها.

فإن الفتحة كانت تكتب ألفاً قبل الخط العربي (١٣٥)، وقد بقي من ذلك الألف أثر في الطباع، فكتبوا صورة الهمزة ألفاً، وفتحتها ألفاً أخرى فصارت «لا أذبحنه».

وقد اعترض على هذا التوجيه (١٣٦) بأن الكتابة العربية قبل الرسم المصحفي كانت مجردة من أية علامة، أو رمز للإشارة إلى الحركات القصيرة (الفتحة، الضمة، الكسرة).

ونحن لا ندعي خلاف هذا، بل نقول إن عدم تمكنهم من استخدام رموز، أو إشارات للدلالة على الحركات القصيرة ألجأهم إلى استعمال الحركات الطويلة في محاولة لتمثيل النطق تمثيلاً سليماً وهم يكتبون أقدم نص عرفوه، فرسمت الألف في كلمة لا أذبحنه للإشارة إلى الفتحة حتى لا تقرأ بالتشديد والضم، كما قرئت الكلمة التي بعدها لأعذبه التي تخلو من الألف (١٣٧).

إن التفريق في رسم كلمتين متجاورتين ، ومتشابهتين يتضمن إشارة إلى أن رسم الصحابة للمصحف لم يكن كيفما اتفق ، وقد ساعد على هذا الاستعمال العلاقة الوثيقة بين الحركات الثلاث ، وحروف المد الثلاثة (١٣٨) فإن الحركات أبعاض حروف المد ، واللين ، وهي الألف والياء والواو ، فكما أن هذه الحروف ثلاثة فكذلك الحركات ثلاث ، وهي الفتحة والكسرة والضمة ، فالفتحة بعض الألف ، والكسرة بعض الياء ، والضمة بعض الواو ، وكان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة ، والكسرة الياء الصغيرة ، والضمة الواو الصغيرة .

وثمة تعليل آخر لزيادة هذه الألف ، مبني على الشكل الذي تميزت به اللام ألف في الكتابات القديمة ، من حيث طبيعة صلة الألف باللام ، إذ إنها أخذت شكلا معيناً في الكتابة النبطية ، وهو « لا » كما يظهر في نقش النمارة في كلمة الأسدین (١٣٩) ، وورثت الكتابة العربية الشكل نفسه كما يظهر من نقش جفنة الأبيض في كلمة الأشعري (١٤٠) .

وقد اكتسب هذا الحرف صفة الثبوت ، فبدأ من المحتمل أن الكتاب حين يريدون إلحاق اللام في أول كلمة تبدأ بالألف ، لا يتبادر إلى ذهنهم ، ولا تجري أقلامهم إلا بهذا الشكل القديم ، الشائع المشهور لاتصال الألف باللام ، فيلحقونه أمام الكلمة المراد إلحاق اللام بها دون أن يحذفوا رمز الألف الذي كان في أول الكلمة ، ومن هنا استقر رمز الألف بعد اللام ألف في بعض الكلمات ، ولكن الكتاب كلما تنبهوا إلى حقيقة زيادة الألف في مثل هذه الكلمات ، حذفوها ولم تبق من آثار تلك الظاهرة إلا بضعة كلمات ظهرت في الرسم المصحفي (١٤١) .

ونحن لا ننفي هذا التفسير الذي يرجع هذه الظاهرة إلى الواقع الكتابي ، الموروث ، والذي غالباً ما يثبت على هيئة معينة يصعب تعديلها ، بخاصة أن

هذا الرأي استبعد فكرة خطأ الكتاب التي سيطرت على آخرين ، مع بقاء الرأي الذي ربط بين الألف والفتحة الأوفر حظاً في القبول .

حذف الواو :

استخدمت الكتابة العربية رمز الواو الصامتة (و) لتمثيل الضمة الطويلة ، (واو المد) ^(١٤٢) سواء أكانت في وسط الكلمة ، أو في طرفها ، فإثبات الواو في وسط الكلمة جاء مطّرداً ، مثل قولاً ، قوماً ، إلا أن تجتمع صورتان للواو ، فقد جرى الرسم على حذف إحداها مثل (لا تلون ، لا يستون ، الغاون) ^(١٤٣) .

وأثبتت الواو في آخر الكلمة ، دونها التفات في الغالب إلى ما قد يصيبها من تغيير ، كتقصير أو حذف ، وربما ساعد على هذا زيادة الألف بعدها ، حيث حرص الكتاب على إثباتها ^(١٤٤) .

بيد أن الواو حذفت من آخر الكلمة في عدة مواضع في القرآن الكريم ، دون سبب نحوي وذلك في قوله تعالى ﴿ وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالْشَّرِّ ﴾ ^(١٤٥) وقوله ﴿ وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ ﴾ ^(١٤٦) وقوله ﴿ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ ﴾ ^(١٤٧) وقوله ﴿ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ﴾ ^(١٤٨) .

فالكلمات (يدعو ، يمحو ، ندعو) أفعال مضارعة ، لم يقترن بها ما يوجب جزمها ، بحذف حرف العلة منها وهو الواو .

وقد أشرنا سابقاً إلى المنهج القائم على تعليل هذه الظاهرة وأمثالها بوجود حكمة وسر وراء حذف الواو ، حين جعلوا حذفها للدلالة على سرعة وقوع الفعل ، وسهولته ^(١٤٩) وقد ذكرنا غير مرة أنه مسلك غير سديد ، وتعكر عليه أمور شتى .

ولأهل اللغة تعليقات أخرى ، لهذه الظاهرة ، أقربها للصواب ما أشار إليه سيبويه ، حين أفرد في كتابه باباً بعنوان (باب ما يحذف من السواكن إذا وقع بعدها ساكن) ^(١٥٠) .

فقد حذفت الواو في الكلمات المتقدمة ؛ لأنها ساكنة وجاء بعدها حرف ساكن وهو اللام في كلمات «الإنسان، الله، الداع، الزبانية» (١٥١) فإن الألف اللينة والياء بعد الكسرة والواو بعد الضمة إذا لقيهن حرف ساكن بعدهن سقطن، كقولك عبد الله ذو العمامة، كأنك قلت ذُل، وتقول رأيت ذا العمامة، كأنك قلت ذُل وتقول مررت بذي العمامة كأنك قلت ذِل، ونحو ذلك في الكلام أجمع.

ويبدو أن الكتّاب كانوا يراعون في درج الكلام اللفظ والوصل، دون الأصل والقطع، وقد تنبه الداني لهذه الظاهرة، حين علق عليها بقوله (١٥٢) وذلك من حيث عاملوا في كثير من الكتابة اللفظ والوصل، دون الأصل والقطع، ألا ترى أنهم لذلك حذفوا الألف، والياء، والواو في نحو قوله (أيه المؤمنون، وسوف يؤت الله، ويدع الإنسان) وشبهه لما سقطن من اللفظ لسكونهن وسكون ما بعدهن، وبنوا الخط على ذلك، فأسقطوهن منه.

وقد وقع بعض العلماء في الخطأ، وهم يتحدثون عن هذه الظاهرة عندما غاب عنهم أن كتّاب المصحف لم يلتفتوا دائماً إلى أن الأصل في كتابة الكلمة هو الابتداء بها والوقف عليها، حيث بنوا الخط على لفظ الكلمة، لا على بنائها، ولهذا أسقطوا بعض الحروف في درج الكلام (١٥٣) على أن الحذف لم يشمل كل الحالات التي التقت فيها الضمة الطويلة من آخر كلمة بحرف ساكن من أول كلمة أخرى، فقد جاءت الواو ثابتة في سوى الأمثلة الأربعة المشار إليها، كما في قوله تعالى ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (١٥٤) وقوله ﴿لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (١٥٥) وما أشبه ذلك، فقد جرى الكتّاب في هذه الأمثلة وما يشبهها على أصل بناء الكلمة، دون الالتفات إلى ما لحقها في الكلام المتصل من تغيير.

والخلاصة أن كتّاب المصحف لم يكونوا يتصرفون في رسم الواو كيفما اتفق، وإنما كانوا يترددون بين الاستجابة للفظ فيسقطونها، وبين الالتفات إلى بنائها فيثبتونها.

ولا يغيب عن البال أن الكتابة العربية تطورت عن النبطية التي كانت تعاني من جوانب نقص ، وعدم استقرار .

ويبدو أن الوجهين كانا مقبولين ، وذلك على أقل تقدير قبل أن يحتكم العلماء إلى قواعد الرسم التي وضعوها ، وارتضوها ، ومنها القاعدة التي تتعلق بما نحن بصددده ، وهي أن الأصل في الكتابة أن تمثل صوت الكلمة مبدوءاً بها ، وموقوفاً عليها ، بغض النظر عن درجتها في الكلام ، وما يتبعه من تغيير في نطقها ، مع أننا لن نعدم من الحالات ما يخرم هذه القاعدة .

زيادة الواو :

زيدت الواو في رسم بعض الكلمات في المصحف ، دون أن يكون لها مقابل في النطق ، وهو ما يسمى عند العلماء كتابة الألف واواً ، كما في كلمات الصلاة ، والزكاة والحياة ، والربا ، في قول الله تعالى ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (١٥٦) وفي قوله تعالى ﴿وَلَنَجْذِثَّهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ (١٥٧) وفي قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (١٥٨) .

وقد تباينت توجيهات العلماء لهذه الظاهرة ، فمنهم (١٥٩) من جعلها خطأً كتابياً ألفه الناس واعتادوه ، ويرى آخرون (١٦٠) أن الألف كتبت واواً حملاً لها على الأصل ، فإن أصل الألف في الكلمات المذكورة واو (١٦١) ، ويبدو أن هذا التفسير مقبول لو أن أصحاب هذا المذهب بينوا لنا لماذا يصر الكتاب على التمسك بالأصل في هذه المواضع .

وهناك من يعيد هذه الظاهرة إلى العامل الوراثي ، وتفيد الدراسات المتخصصة أن الواو كانت تلحق بآخر الأعلام في الكتابة النبطية ، فقد تضمنت بعض النقوش النبطية القديمة كلمات زيدت الواو في آخرها مثل (١٦٢) ظلمو أي ظالم ، نزرؤ أي نزار ، وتظهر الواو بجلاء في كلمة مناة التي وجدت مكتوبة في

نقشين نبطيين أحدهما في القرن الأول قبل الميلاد، والثاني في ٢٦٧م فقد وجدت مرسومة فيها هكذا (م ن و ت و) منوتو (١٦٣).

فمن المحتمل أن تكون بعض هذه الكلمات قد حافظت على صورها النبطية القديمة، رغم ما قد تكون عليه من نطق جديد في اللغة العربية، وسبق أن ذكرنا رأي فندريس الذي يؤكد أننا نكتب كما يكتب غيرنا، لا كما ننطق.

فإن الكلمات المتقدمة كلها التي كتبت بالواو تقرأ بالألف؛ لأنها هكذا تنطق في اللغة العربية، وكلنا يدرك أن التلاوة والمشافهة هما الأصل في نقل المصحف، ولم يكن التعويل يوما على الكتابة، التي عدها أهل الشأن وسيلة إضافية للحفظ.

ويقوي التفسير المتقدم أن الكلمات التي حافظت على صورها القديمة مثل الصلاة والحياة (١٦٤) متى تغيرت صورتها، كأن تضاف مثلاً أو تجرد من الألف واللام نجد الكاتب يستجيب للنطق الجديد، ويتخلى عن الشكل القديم.

ونلاحظ هذا في كلمة الصلاة عند إضافتها، فقد وردت مضافة إحدى عشرة مرة، رسمت فيها كلها بالألف دون الواو، كما في قوله تعالى ﴿وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (١٦٥) وقوله تعالى ﴿كُلُّ قَدِّعِلْمٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ﴾ (١٦٦) وقوله تعالى ﴿إِنْ صَلَاتُكَ سَكَنَ لَهُمْ﴾ (١٦٧).

وهذا الاختلاف في الرسم كاف للميل إلى الاعتقاد أن كتّاب المصحف لم يكونوا يرسمون الكلمات من فراغ، أو كيفما اتفق، وإنما كانوا يسيرون - فيما يبدو - على هدى من علم في هذا المقام وهذا المؤمل فيهم.

كتابة الهاء بالتاء المفتوحة :

ذكرنا أن كتابة الهاء بالتاء المفتوحة من صفات الكتابة النبطية التي ورثتها عنها الكتابة العربية، ولكن هل كان هذا الأمر مطّرداً في الكتابة النبطية، في

حالات الكلمة جميعها ؟ ، هذا ما ذهب إليه بعض الباحثين (١٦٨)، في حين يرى آخرون (١٦٩) أن كتابة الهاء تاء مفتوحة كان في الكلمات التي ترد في حالة الإضافة فقط ، وقد تضمنت نقوش عربية جاهلية كلمات كتبت بالهاء والتاء أشرنا إليها .

أما في المصحف فقد رسمت كلمات بالتاء وظاهرها أن ترسم بالهاء ، ورسمت الكلمات نفسها بالهاء أيضا ، ولتفهم هذه الظاهرة نعرض لأشهر الكلمات في هذا المقام .

وردت كلمة «رحمة» في القرآن تسعا وسبعين مرة ، جاءت مضافة في اثني عشر موضعا ، رسمت بالتاء في سبعة مواضع منها وهي ٢١٨ البقرة ، ٥٦ الأعراف ، ٧٣ هود ، ٢ مريم ، ٥٠ الروم ، ٣٢ الزخرف مرتين ، ولم ترسم كلمة رحمة بالتاء في أي من المواضع غير المضافة .

ووردت كلمة «امرأة» إحدى عشرة مرة ، أضيفت في سبعة مواضع منها ، ورسمت فيها كلها بالتاء ، وهي ٣٥ آل عمران ، ٣٠ ، ٥١ ، يوسف ، ٩ القصص ، ١٠ التحريم مرتين ، ١١ التحريم .

ووردت كلمة «سنة» ثلاث عشرة مرة ، أضيفت فيها كلها إلا واحدة ، وكتبت في خمسة مواضع من المواضع المضافة بالتاء ، وهي ٨٣ الأنفال ، ٤٣ فاطر ثلاث مرات ، ٨٥ غافر .

يمكن أن نستنتج مما تقدم أن جميع الكلمات التي لم ترد مضافة كتبت بالهاء ، دون التاء المفتوحة وأن الغالب في الكلمات المضافة أن ترسم بالتاء ، فقد وردت إحدى وثلاثين مرة مضافة رسمت منها تسع عشرة كلمة بالتاء ، في حين غلب بصورة عامة الرسم بالهاء على الرسم بالتاء ، فقد وردت في الأمثلة السابقة مئة وثلاث كلمات ، رسم منها بالهاء اثنتان وسبعون كلمة ، مما يدل في هذا المقام

على أنه لم يكن خافياً على كُتّاب المصحف، أولوية كتابة الكلمة بحروف هجائها، بتقدير الابتداء بها، والوقف عليها، وهو ما ضبطه العلماء فيما بعد بهذه القاعدة، وإن كان كُتّاب المصحف لم يلتزموا بهذا الأمر التزاماً تاماً لمسوغات أخرى، حين بنوا الخط على الوصل، فكتبوا بعض الكلمات المضافة بالتاء - كما رأينا - استجابة للنطق، بخاصة (١٧٠) أن التاء هي الأصل في علامة التانيث، والهاء بدل منها في الوقف.

إذا أضيفت هذه الملاحظة إلى سابقتها المتعلقة بالوراثه، ظهر لنا تهافت الرأي الذي يرى أن كتابة الهاء تاء خطأ وقع فيه الكُتّاب، سببه ضعف مقدرتهم الكتابية، فإن الأمر أبعد من ذلك، وأحكم.

لم يكن هدفنا دراسة ظواهر الرسم المصحفي باستقصاء، وتتبع، فذاك أمر لا يتسع المقام له، وليس من أهداف هذا المبحث، وقد خدمت كثيراً في دراسات السابقين، وإنما قصدنا من هذا الاستعراض الموجز لبعض الظواهر أن نبين مدى ارتباط الرسم المصحفي بالواقع الكتابي، الذي كان سائداً وقتئذ، ويلقي بظلاله على كتاباتهم، مما يعني أن كتابة المصحف لم تنشأ من فراغ، ولم تأت خبط عشواء، وإنما جاءت على هدى من مقدمات سابقة في أذهان كُتّاب الوحي، أملت عليها طبيعة الكتابة آنذاك، من حيث كونها موروثه، وغير مستقرة في بعض جوانبها، إلى جانب تلك الاتجاهات التي تتنازع الكاتب، والتي أشرنا إلى بعضها.

إن نظرة متأنية لما قدمنا على وجازته، تجعلنا نرى ضرورة إعادة النظر في مواقف كثير من العلماء، من الرسم المصحفي، ومن تفسيراتهم لبعض ظواهره، فالقول بأن هذا التميز ناتج عن توجيه نبوي، وأمر شرعي، ترده أمور كثيرة، من أهمها نشأة اللغة، وما صاحبها، مما عرضنا لجانب منه.

ومجيء هذه الظواهر على نسق متميز، ومطّرد في كثير من الأحيان، وأخذ

الواقع الكتابي آنذاك، وما صاحبه، بعين الاعتبار يبطل فكرة خطأ الكتاب كما بينا.

إن إعادة ظواهر الرسم المصحفي برمتها إلى الواقع الكتابي، الذي تحدثنا عنه مراراً، يصحح مسار النظر في هذه القضية، ويتيح توجيه الحديث بعيداً عن الخلافات غير الموصلة، كما يساعد على إبراز المسألة التي هي محل النظر، ويؤدي إلى تجريدتها مما علق بها، والمتعلقة بمشروعية كتابة المصحف بالرسم الحديث ومسوغات هذا العمل.

وتجنباً للوقوع فيما أخذناه على منهج المتقدمين، فإننا سنعرض لبعض المفاهيم في ضوء ما تقدم، ونسعى لأن تنجلي عن إجابة منطقية لهذه القضية.

إن أصل الأشكال ناشئ من تطبيق قاعدة القياس المقلوب، حين نظروا إلى الرسم المصحفي في ضوء قواعد وضعت بعد عشرات السنين (١٧١) من كتابة الصحابة الكرام للمصحف، فحكموا لذلك على بعض صنيعهم بالخطأ، والاضطراب.

ولو صح هذا المذهب وجاز هذا المقياس، لحق لمن جاء بعد هؤلاء العلماء - الذين استنبطوا قواعد الرسم الحديث وارتضوها - أن يكيل لهم بمكيالهم فيحكم بتخطئتهم في بعض المواضع بخاصة، تلك التي تعددت فيها وجهات النظر.

وهب أن مجمعا علميا درس ظاهرة إسقاط الألف من رسم بعض الكلمات، التي تظهر في نطقها مثل (هذا، ولكن، الرحمن) ورأى إضافة الألف لمسوغات علمية وتربوية، فهل يجيز هذا العمل وصف العلماء السابقين - الذين أقروها بغير ألف - بالجهل، ومحدودية الإمكانيات، وبالوقوع في الخطأ، كما فعل بعضهم مع كتاب المصحف.

إن عرض وجهات نظر العلماء المتعددة حول كتابة الهمزة مثلاً ، في حالاتها المختلفة في ضوء المسلك المشار إليه يفتح الباب أمام تخطئة كل من أدلى بدلوه من العلماء فيها ، وهذا منهج غير سديد .

لقد تنبه الناس عامة إلى السلبات المترتبة على ما يعرف بإجراء القوانين بأثر رجعي ، فتجنبوا العمل به ، لما فيه من مزالق خطيرة .

إن غياب هذه المسألة على بساطتها أدخل بعض العلماء في متاهات ، وحملهم على مجانبة الصواب ، فتوهموا أن في رسم المصحف مخالفة للقواعد ، ثم طفقوا يبحثون لها عن تعليقات ، وتفسيرات ، في حين اكتفى بعضهم بوصف الكتاب بالجهل ، وكل ذلك لم يكن .

وثمة أمر آخر ، وهو أن المصحف المنتشر في أرجاء الأرض اليوم يتميز برسمه الخاص والثابت على مر السنين والموحد ، وهذه خصائص عزيزة لا تتوفر لكتاب قط على وجه الأرض ، ولها من الآثار الإيجابية ما يضيق المقام عن ذكره .

إن محافظة المصحف على رسمه المتميز عبر مئات السنين دليل ساطع على سلامته ، من أي تغيير ، أو تبديل ، وتتجلى العظمة في ثبوت هذا الرسم وتوحيده ، حتى كأن المصاحف المنتشرة في بيوت المسلمين في أرجاء الأرض نسخة واحدة ، طاف بها طائف على هذه البيوت .

في حين لو كتب بالرسم الإملائي الحديث لتلاشت هذه الميزات ، لتعدد وجهات النظر ، في كتابة كثير من الكلمات ، وما زالت المجامع اللغوية في العالم الإسلامي تبدي رأيها ، وتختلف فيما بينها ، في كتابة كثير من الكلمات ، ولكل حجته ، وهم مسبوقون إلى هذا الاختلاف ؛ لأن بعض هذه القواعد لم يكن محل اتفاق منذ أن وضع ، وحتى الآن .

إن هذا الصنيع سيؤدي في المستقبل إلى ظهور مصاحف متباينة ، في رسمها ،

مما قد يجيز لفئة أن تقول إن ثمة مصاحف متعددة ومختلفة ، بخاصة عندما يبقى بعضها محافظا على الرسم المصحفي ، وقد تغذى هذه الظاهرة فيما بعد ، وينتصر كل قطر لمصحفه ، ورسمه ، بتصويب فعله ، وتخطئة غيره ، فيزعم زاعم حينئذ أن المصاحف صارت كالأناجيل ، فيعيش المسلمون فتنة ، ولا عشان لها .

إن عامة الذين يتحدثون عن الحاجة إلى كتابة المصحف بالرسم الحديث ينطلقون من حرصهم على الناشئة ، وأعتقد أن هذا الأمر أعطي أكثر مما يستحق ، ذلك أن الناشئة في العادة يبدأون بقراءة جزء عم ، والذي يضم ستا وثلاثين سورة ، وإذا تتبعنا ظواهر الرسم الموجودة في هذا الجزء فإنها لا تزيد على ظاهرتين اثنتين فقط .

الظاهرة الأولى كتابة عدة كلمات من ذوات الألف بإسقاطها مثل السماوات ، والإنسان ، وجنات ، وغيرها ، وقد وردت كلمة السماوات مرتين فقط ، في الجزء كله ، في حين وردت كلمة الإنسان ست عشرة مرة ، أمّا كلمة جنات فلم ترد إلا ثلاث مرات فقط .

أمّا الظاهرة الثانية فهي كتابة كلمة الليل بلام واحدة ، وقد وردت هذه الكلمة سبع مرات فقط ، في الجزء كله .

يتبين لنا من خلال هذه الإشارات أن الأمر جد يسير ، ولا يستدعي التفكير بتغيير رسم المصحف ، كله ، بحجة الحرص على الناشئة ، وإذا غدت هذه الكلمات مشكلة لهم ، فإن غيرها من الكلمات في الرسم الحديث لا تقل عنها إشكالا ، ولا يزال الناشئة وغيرهم يعانون من بعض ظواهر هذا الرسم ، المتمثلة في كتابة ما لا ينطق ، كأل الشمسية في مئات الكلمات ، أو العكس كإسقاط الألف من كلمات كثيرة ، سبقت الإشارة إليها ، ومع هذا لم يفكر أهل الشأن في إجراء أي تغيير عليها ، ولم يطالبوا بذلك أصلا .

وإذا ذكرنا بإزاء هذا، أن تعليم القرآن الكريم يعتمد على المشافهة، والقراءة على أهل الاختصاص، لا على مجرد النظر في المصحف، وأن الأمة كلها تلقت القرآن بهذا الأسلوب زال ما يتوقع من لبس وإشكال، وهذا هو الملحوظ اليوم في الناشئة، التي تجد العناية اللازمة لهذه المهمة الكبرى.

على أننا لن نعدم من الوسائل ما يزيل هذه المصاعب، كأن تدرّس ظواهر الرسم المصحفي للطلاب في مراحل الدراسة الأولى، وليس هذا بكثير على القرآن الكريم، أو تكتب هذه الكلمات، رغم قلتها وتكرارها في هامش كتب التعليم بالرسم الحديث.

إن الإشكال لا يكمن في رسم المصحف، وإنما هو في أساليب التعليم، وفي الجهود المبذولة في هذا المجال، لقد اعترف علماء الفرنسية بسوء النظام الكتابي في لغتهم، ومع هذا انتشرت في مناطق كثيرة من العالم، لم ينل أكثر أهلها حظاً من الحضارة، والتقدم، كبعض مناطق أفريقيا وأمريكا الجنوبية، وذلك يعود إلى الجهود التي بذلها الفرنسيون في سبيل تعليم لغتهم، وتذليل العقبات التي تعترض طريقهم بالتفنن بالأساليب حتى غدت اللغة الثانية في العالم، وهذا ما نفتقد الكثير منه بشأن تعليم اللغة العربية بعامة، والقرآن الكريم بخاصة.

إن وسائل الإعلام في العالم الإسلامي على كثرتها واتساعها لم تعن بجانب تعليم القرآن الكريم للناشئة، بالرغم من الوقت الكبير المخصص لهم في بعض هذه الوسائل، إن تغيير الرسم لا يحل الإشكال إن وجد؛ لأن ظاهرة الضعف العام في القراءة والكتابة متفشية، ولا بد أن تؤتى البيوت من أبوابها، فيسلك القائمون على أمر الناشئة ما سلكه سلف هذه الأمة في عنايتهم بتعليم القرآن الكريم بالوسائل المثمرة، وعندها سيختفي الحديث عن تغيير رسم المصحف، حين تزول الأزمة التي هي أزمة أمة، من حيث عنايتها وجديتها، لا أزمة رسم كما يتوهم.

وثمة بعد تاريخي لرسم المصحف، ينبغي الالتفات إليه، ذلك أن القرآن الكريم سجّل واقع الكتابة العربية في إحدى مراحلها تسجيلاً دقيقاً وأميناً، وبهذا يكون قد قدّم للكتابة العربية خدمة فريدة، لم يقدمها كتاب قط إلى لغة ما، عبر عصور التاريخ كلها، فكان بمثابة المتحف لها.

إننا نرى الأمم الأخرى تطير فرحاً لو عثرت على أثر قديم، يتضمن حروفاً أو كلمات من كتابتها، حتى لو كان مشكوكاً في صحته وأصالته، وعناية الأمم بآثارها ظاهرة بارزة، فالأجدر بهذه الأمة أن تعنى بهذا الرسم، وتحافظ عليه ليطلع الأجيال على طبيعة الكتابة العربية وعلى خصائصها قبل مئات السنين، وستكون الخسارة جد كبيرة لو طمس هذا الرسم، واختفت معالمه، ثم تزداد هذه الخسارة لو أخذنا بعين الاعتبار ذلك الكم الهائل من الدراسات التي عنيت به، ودرست ظواهره، والتي حوتها عشرات الكتب، على مر السنين فإن تغييب الرسم المصحفي يعني انتفاء الحاجة إليها، لارتباطها به، مما يؤدي إلى أن تزول بزواله، وبذلك تئد الأمة جزءاً قيماً من تراثها العظيم دونما سبب يذكر.

ولا يخفى أن خدمة الرسم المصحفي للكتابة العربية لم يقتصر على الجانب التراثي، فإن قواعد الرسم الحديث مستنبطة من الرسم المصحفي، باستثناء بعض القواعد التي خضعت للقياس، أو تلك التي جاءت في المصحف على وجهين اقتصر في الرسم الحديث على واحد منها، فلا ينبغي والحالة هذه توهم وجود تباين بين الرسمين، أو تنافر، ولم يكن الأمر يستدعي من البداية تقسيم الرسم إلى قديم وحديث، بسبب فروق يسيرة بينهما، هي أقل من تلك الفروق الموجودة في قواعد الرسم الحديث نفسه.

وقد صار المصحف أحد الشروط الثلاثة لقبول القراءة، فتغير رسمه يذهب بهذا الشرط، ويختل ركن مهم من أركان القراءة الصحيحة.

ومما يلفت الانتباه أن صاحبَ هذه الدعوة دعوات مشبوهة في هذا العصر، بعضها يدعو إلى إعادة ترتيب القرآن الكريم على حسب النزول، وبعضها يدعو إلى كتابته بالحرف اللاتيني، وأخرى ترى إعادة ترتيبه حسب الموضوعات، وآخرون يرون اختصاره بحذف المكرر منه كما يزعمون.

إنها حلقات من سلسلة طويلة، لمحاولات يائسة للنيل من القرآن الكريم، وحسبنا أنها دعوات ولدت ميتة.

ومع تفهمنا لمقصد الكثيرين ممن يرون كتابة المصحف بالرسم الحديث، واعتقادنا أنهم خارج دائرة الشبهات إلا أن الدعوة نفسها وما أحيط بها تستوجب الحذر، وتُملي عليهم أنفسهم نظرة أوسع وأشمل، في ضوء ما قيل، مما قد ينال من القرآن الكريم.

إننا نميل إلى ما ذهب إليه العلماء قديما وحديثا، وإلى ما تبنته المجامع الفقهية واللغوية قاطبة من ضرورة المحافظة على رسم المصحف كما خطته أيدي الصحابة الكرام أول الأمر، لا لأن هذا الرسم صادر عن الشارع الحكيم، ولا لأنه يتضمن حكما وأسرارا، وليس تستر على أخطاء الصحابة الكرام، أو منعا لمناقشة رسمهم للمصحف؛ لأن كل ذلك لم يكن، وإنما هو لأجل الواقع الكتابي الذي كتب القرآن في ضوئه كما يكتب أي نص في أي عصر، في ضوء الواقع الكتابي السائد في ذلك العصر، دونما غرابة، أو إنكار من أحد، كما نرى في عصرنا، وهكذا كان رسم المصحف، وهذه هي قصته فيما يبدو، والله أعلم بالصواب.



المواامش

- (١) سورة القمر آية ١٧ .
- (٢) مثل كتابي المحكم والمقنع - لأبي عمرو الداني - وغيرهما .
- (٣) باستثناء دراسة قيمة للأستاذ غانم الحمد، بعنوان رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، وهو في الأصل رسالة ماجستير، بذل فيها صاحبها جهداً ملحوظاً .
- (٤) الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٤٢ للسيوطي .
- (٥) سورة الأعراف، آية ١٤٥ .
- (٦) سورة الأعراف، آية ١٥٤ .
- (٧) كتاب المصاحف، ص ٧، ابن أبي داود .
- (٨) رواه البخاري كتاب جمع القرآن، انظر فتح الباري ج ٩، ص ٢٢، ابن حجر .
- (٩) لا خلاف بين العلماء أنه ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب حين بعث للناس، ولكن العلماء اختلفوا هل بقي ﷺ على أميته ؟ ذهب بعضهم إلى ذلك لتبقى الحجة قائمة، وذهب آخرون إلى أنه ما مات حتى قرأ وكتب، لمزيد من التفصيل انظر المدخل لدراسة القرآن ص ٣٤٩ فما بعدها د. محمد أبو شهبه، مناهل العرفان ج ١، ص ٣٥٧ فما بعدها، الزرقاني .
- (١٠) رواه الإمام أحمد في مسنده ج ١، ص ٥٧، والحاكم في المستدرک ج ٢، ص ٣٣٠، وصححه ووافقه الذهبي على ذلك وضعفه الأستاذ أحمد شاکر لوجود يزيد الفارسي في مسنده .
- (١١) كتاب المصاحف ص ١٢ ابن أبي داود .
- (١٢) رواه البخاري كتاب جمع القرآن، انظر فتح الباري ج ٩، ص ١١ .
- (١٣) فتح الباري ج ٩، ص ٢٠، ابن حجر .
- (١٤) سر صناعة الأعراب ج ١، ص ٥٠، ابن يحمي .
- (١٥) سمير الطالين في رسم وضبط الكتاب المين ص ١٨ - علي الضباع .
- (١٦) سورة الحجر، آية ٩ .
- (١٧) أدب الكاتب ص ٢٤٧، ابن قتيبة .
- (١٨) رسم المصحف ص ١٦٨ - غانم الحمد .
- (١٩) رسم المصحف ص ٢٦٦ غانم الحمد .
- (٢٠) سورة الإسراء آية ٧٣ .
- (٢١) البرهان في علوم القرآن ج ١، ص ٣٧٦ .
- (٢٢) كتاب الكتاب ص ٧، ابن درستويه .
- (٢٣) البرهان ج ١، ص ٣٧٩ الزركشي، الإتيقان ٤ : ١٤٦ - ١٤٧ السيوطي .

- (٢٤) سمير الطالين ص ٢٣ ، الضباع .
- (٢٥) سورة العلق ، آية ٤ .
- (٢٦) سورة القلم ، آية ١ .
- (٢٧) البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٧٧ .
- (٢٨) الصحابي في فقه اللغة ص ٧ ، ابن فارس .
- (٢٩) المصدر السابق ص ١٠ ، البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٧٨ .
- (٣٠) رسم المصحف ص ٢٠٣ - غانم الحمد .
- (٣١) مناهل العرفان ج ١ ، ص ٣٧٥ - الزرقاني ، المدخل لدراسة القرآن ص ٣٤٧ أبو شهبه .
- (٣٢) موضوع وروى نحوه ابن الجوزي في الموضوعات ص ١٥ .
- (٣٣) د . عبد العزيز الخياط - ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ١٤٠١ هـ ، ص ٦٢ .
- (٣٤) سمير الطالين ص ٢٤ ، الضباع .
- (٣٥) سمير الطالين ص ٢٣ - ٢٤ ، الضباع .
- (٣٦) أطنب في ذكرها الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان وغيرهما .
- (٣٧) سورة العلق ، آية ١٨ .
- (٣٨) سورة الشورى ، آية ٢٤ .
- (٣٩) سورة الإسراء ، آية ٨١ .
- (٤٠) سورة الإسراء ، آية ١١ .
- (٤١) سورة القمر ، آية ٦ .
- (٤٢) انظر البرهان في علوم القرآن ج ١ ، ص ٣٩٧ ، وانظر الإتقان ج ٤ ص ١٥٠ فما بعدها .
- (٤٣) سورة هود ، آية ٤٦ .
- (٤٤) سورة الكهف ، آية ٧٠ .
- (٤٥) البرهان ، ج ١ ، ص ٣٩٩ - الزركشي .
- (٤٦) من قوله تعالى ﴿لأعذبه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين﴾ النمل ، آية ٢١ .
- (٤٧) روح المعاني ج ١٩ ، ص ١٨٤ ، الألوسي .
- (٤٨) سورة الرعد ، آية ٣٩ .
- (٤٩) سورة الكهف ، آية ٦٤ .
- (٥٠) سورة الزمر ، آية ١٠ .
- (٥١) البرهان ج ١ ، ص ٤٠٤ .
- (٥٢) سمير الطالين ص ٧١ ، الضباع .
- (٥٣) المصدر السابق ، ص ٧٦ .
- (٥٤) رسم المصحف ص ٢٣٠ .
- (٥٥) مقدمة ابن خلدون ص ٧٥٧ .
- (٥٦) سمير الطالين ص ٢٤ ، الضباع .

- (٥٧) تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه ص ١٠٥ ، ص ١٧٩ ، البكري .
- (٥٨) كتاب إيقاظ الأعلام لوجوب اتباع رسم المصحف الإمام ص ١٣ - حبيب الله الشنقيطي .
- (٥٩) صحيح ، أخرجه أبو داود ج ٤ ، ص ٢٨٠ ، صحيح سنن أبي داود ، ج ٣ ص ٨٧١ - الألباني .
- (٦٠) موضوع - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ج ١ ، ص ١٤٤ - الألباني - مكتبة المعارف ط ١ ، الرياض ١٤١٢ هـ .
- (٦١) قرارات المجمع الفقهي في دورته الأولى ص ١٢٦ مكة المكرمة ، سمير الطالبين ص ١٧ ، الضباع .
- (٦٢) قرارات المجمع الفقهي في دورته الأولى ص ١٢٧ - مكة المكرمة .
- (٦٣) سمير الطالبين ص ١٣ ، الضباع .
- (٦٤) رسم المصحف ص ٢٢٣ .
- (٦٥) كتاب إيقاظ الأعلام ص ٣٠ - ٣١ ، الشنقيطي .
- (٦٦) الإتيان في علوم القرآن ج ٤ ، ص ١٥٦ ، السيوطي .
- (٦٧) الكشف عن وجوه القراءات ص ٣٢ ، مكي بن أبي طالب .
- (٦٨) سورة القمر ، آية ٥ .
- (٦٩) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨٧ ، ابن قتيبة .
- (٧٠) حياة اللغة العربية ص ٥٤ ، حنفي ناصف .
- (٧١) للاطلاع عليها ينظر كتاب مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة د . محمد حميد الله .
- (٧٢) فتوح البلدان ص ٤٧٧ - ٤٧٩ ، البلاذري .
- (٧٣) فضائل القرآن ص ٥٢ - ٥٣ ، ابن كثير .
- (٧٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢٤٨ .
- (٧٥) سور طه ، آية ٦٣ .
- (٧٦) سورة المائدة ، آية ٦٩ .
- (٧٧) تأويل مشكل القرآن ص ٥٧ ، ابن قتيبة .
- (٧٨) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨٧ ، ابن قتيبة .
- (٧٩) معاني القرآن ج ١ ، ص ٤٣٩ ، الفراء .
- (٨٠) قرارات مجمع اللغة العربية الجلسة الثالثة ١٢/١٢/١٩٤٩ م ، ص ٥٦ .
- (٨١) القراءات واللهجات ص ١١٠ ، عبد الوهاب حمودة .
- (٨٢) سورة النساء ، آية ١٦٢ .
- (٨٣) سورة المائدة ، آية ٦٩ .
- (٨٤) كتاب المصاحف ص ٤٣ ، ابن أبي داود .
- (٨٥) المصدر السابق : ص ٤١ .
- (٨٦) المقنع ص ١١٩ ، الإتيان في علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٧٠ .

- (٨٧) انظر : توجيهها في البحر المحيط ج ٦ ، ص ٢٥٠ ، ج ٣ ص ٣٩٦ ، ج ٣ ص ٥٣١ . على التوالي - أبو حيان .
- (٨٨) رسم المصحف ص ٢١٩ .
- (٨٩) تاريخ القرآن ص ١٢٠ ، د . عبد الصبور شاهين .
- (٩٠) انظر العربية : دراسة في اللغة واللهجات والأساليب ص ٢٣٦ فما بعدها ، يوهان فك .
- (٩١) لسان العرب ، مادة لحن ج ١٣ ص ٣٧٩ فما بعدها ، ابن منظور .
- (٩٢) فضائل القرآن ص ١٢٦ ، ابن كثير .
- (٩٣) المقنع ص ١١٩ ، أبو عمرو الداني .
- (٩٤) الإتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧٠ .
- (٩٥) مناهل العرفان ج ١ ص ٣٧٣ - ٣٧٤ باختصار ، وانظر رأي الباقلاني مطولا في كتابة الانتصار للقرآن ج ١ ص ٣٧٥ فما بعدها ، طبع بالتصوير عن مخطوطة ، أصدره فؤاد سزكين .
- (٩٦) تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه ص ١٠٣ ، محمد طاهر الكردي ، القراءات واللهجات ص ٢٩ د . حمودة .
- (٩٧) مباحث في علوم القرآن ص ٢٧٩ ، د . صبحي الصالح .
- (٩٨) البرهان في علوم القرآن ١٢٠ ص ٣٧٩ ، الزركشي .
- (٩٩) رسم المصحف ص ١٠٢ ، غانم الحمد .
- (١٠٠) المدخل لدراسة القرآن الكريم ص ٣٦٥ ، د . أبو شهبه .
- (١٠١) شرح العقيلة ص ٩ ، موسى جار الله ، وملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ١٤٠١ هـ الأستاذ عبد الرحمن خليف ص ٧٢ فما بعدها .
- (١٠٢) أصل الخط العربي ص ١ ، د . خليل نامي .
- (١٠٣) الزهر في علوم اللغة وأنواعها ج ٢ ص ٣٤٨ ، السيوطي .
- (١٠٤) أصل الخط العربي ص ٤ .
- (١٠٥) مقدمة ابن خلدون ج ١ ، ص ٧٥٥ .
- (١٠٦) الكتابة العربية والسامية ص ١٢١ ، د . رمزي بعلبكي ، رسم المصحف ص ٣٢ ، غانم الحمد .
- (١٠٧) أصل الخط العربي ص ٣ ، د . خليل نامي .
- (١٠٨) يميل أهل الشأن إلى أن الأنباط ساميون كانت العربية لغة حياتهم اليومية ، استقروا وتحضروا بعد تجوال كثير ، وأسسوا مملكة عظيمة في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد واتخذوا الآرامية لغة كتابة لهم ، انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٣ ص ٩ ، جواد علي .
- (١٠٩) رسم المصحف ص ٤٩ .
- (١١٠) أصل الخط العربي ص ٨٥ ، رسم المصحف ص ٧٣ .
- (١١١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ١ ص ١٨٩ ، جواد علي .
- (١١٢) أصل الخط العربي ص ٨٨ ، د . خليل نامي .
- (١١٣) الكتابة العربية والسامية ص ١٧٩ ، د . رمزي بعلبكي .

- (١١٤) علم اللغة العام ص ٢٣٥ ، كمال بشر .
 (١١٥) رسم المصحف ص ٧٨ ، غانم الحمد .
 (١١٦) اللغة ص ٤٠٧ ، فندريس .
 (١١٧) انظر المصدر السابق : ص ٤٠٤ - ٤٠٥ .
 (١١٨) انظر جامع الدروس العربية ج ٢ ص ١٣٥ ، مصطفى الغلايني .
 (١١٩) انظر جامع الدروس العربية ج ٢ ص ١٣٥ ، فما بعدها .
 (١٢٠) الجمل ، ص ٢٧٢ ، الزجاجي .
 (١٢١) انظر جامع الدروس العربية ج ٢ ص ١٤٠ فما بعدها .
 (١٢٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٣٩ .
 (١٢٣) اللغة ص ٤٠٩ ، فندريس .
 (١٢٤) التيسير في القراءات السبع ص ١٦٠ ، أبو عمرو الداني .
 (١٢٥) رسم المصحف ص ٣٠٢ ، غانم الحمد .
 (١٢٦) غنم عبده في كتابه رسم المصحف ص ٣٠٧ .
 (١٢٧) سورة الأنبياء من آية ٥٧ .
 (١٢٨) سورة الأعراف من آية ١١٣ .
 (١٢٩) سورة التوبة من آية ٤٧ .
 (١٣٠) سورة النمل من آية ٢١ .
 (١٣١) سورة الصافات من آية ٦٨ .
 (١٣٢) معاني القرآن ج ١ ص ٤٣٩ ، الفراء .
 (١٣٣) روح المعاني ج ١٩ ، ص ١٨٤ ، الألوسي .
 (١٣٤) المحكم في نقط المصاحف ص ١٧٧ ، الداني .
 (١٣٥) الكشف ج ٢ ص ٢١٧ ، الزمخشري .
 (١٣٦) رسم المصحف ص ٢٨٠ ، غانم الحمد .
 (١٣٧) انظر تفسير التحرير والتنوير ج ١٠ ص ٢١٧ ، الطاهر بن عاشور .
 (١٣٨) سر صناعة الإعراب ج ١ ص ١٩ ، ابن جنى .
 (١٣٩) أو كلمة الأزدن كما يراها د . رمزي بعلبكي ، الكتابة العربية السامية ص ١٢٣ .
 (١٤٠) انظر صورة النقش ص ٧٥٨ رسم المصحف ، غانم الحمد .
 (١٤١) رسم المصحف ص ٤١٠ - ٤١٢ بتصرف .
 (١٤٢) رسم المحف ص ٢٩٧ ، غانم الحمد .
 (١٤٣) المقنع ص ٣٦ ، الداني .
 (١٤٤) رسم المصحف ص ٢٩٩ .
 (١٤٥) سورة الإسراء ، آية ١١ .
 (١٤٦) سورة الشورى ، آية ٢٤ .

- (١٤٧) سورة القمر، آية ٦ .
- (١٤٨) سورة العلق، آية ١٧ .
- (١٤٩) يراجع البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٣٧٧، للوقوف على الحكم والأسرار التي بدت لبعض العلماء .
- (١٥٠) تهذيب اللغة ج ١ ص ٢٧٧، الأزهرى، معاني القرآن ج ٢ ص ١١٧، الفراء .
- (١٥١) المحكم ص ١٥٨، الداني .
- (١٥٢) كتاب سيويه ج ٢ ص ٢٧٦ .
- (١٥٣) رسم المصحف ص ٣٠٠، غانم الحمد .
- (١٥٤) سورة الرعد، آية ٣٩ .
- (١٥٥) سورة الممتحنة، آية ٦ .
- (١٥٦) سورة النور، آية ٥٦ .
- (١٥٧) سورة البقرة، آية ٩٦ .
- (١٥٨) سورة البقرة، آية ٢٧٥ .
- (١٥٩) كتاب الكتاب ص ٤٩، ابن درستويه .
- (١٦٠) أدب الكاتب ص ٣٣٢ .
- (١٦١) رسم المصحف ص ٣٣٢ .
- (١٦٢) الكتابة العربية والسامية ص ١٣٢ - ١٣٣، د. رمزي، أصل الخط العربي ص ٦٧ .
- (١٦٣) وتضمن نص عربي قديم يرجع تاريخه إلى ٥١٢م بعض الأعلام التي كتبت بالواو، مثل شريحو أي شريح سعدو أي سعد، سترو، انظر دراسة نقش زبد في كتاب الكتابة العربية والسامية ص ١٤٨ - ١٥١، وما زالت العربية تحتفظ إلى اليوم بواو عمرو المصدر السابق ص ١٧٦ .
- (١٦٤) رسم المصحف ص ٣٣٧ .
- (١٦٥) سورة الأنعام، آية ٩٢ .
- (١٦٦) سورة النور، آية ٤١ .
- (١٦٧) سورة التوبة، آية ١٠٣ .
- (١٦٨) أصل الخط العربي ص ١٠١، د. خليل نامي، دراسات في تاريخ الخط العربي ص ٢٢ .
- (١٦٩) الكتابة العربية والسامية ص ١٧٧ .
- (١٧٠) المقتضب ج ١ ص ٦٣، المبرد .
- (١٧١) أعاد. د. شوقي ضيف نحو البصرة إلى ابن أبي إسحاق المتوفى سنة ١١٧هـ، وأعاد نحو الكوفة إلى الكسائي المتوفى سنة ١٨٩هـ، انظر كتابه المدارس النحوية ص ١٨، ص ١٥٤ .

أهم مراجع البحث

- ١ - الإتقان في علوم القرآن - أبو بكر جلال الدين السيوطي، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار التراث، ط ١، القاهرة.
- ٢ - أدب الكاتب أبو عبد الله محمد بن قتيبة، ت محمد الدالي، ط مؤسسة الرسالة - بيروت ط ١، ١٤٠٢هـ.
- ٣ - أصل الخط العربي - د. خليل يحيى نامي، ط بول باريه - القاهرة، ط ١.
- ٤ - الانتصار للقرآن - أبو بكر محمد الباقلاني - نسخة بالتصوير عن مخطوطة أصدرها د. فؤاد سزكين - منشورات معهد العلوم العربية والإسلامية بألمانيا.
- ٥ - إيقاظ الأعلام بوجوب اتباع رسم المصحف الإمام - محمد حبيب الله الشنقيطي، دار الرائد العربي - بيروت ط ٢، ١٤٠٢هـ.
- ٦ - البحر المحيط - أبو حيان محمد بن يوسف - مكتبة النصر الرياض، ط ١.
- ٧ - البرهان في علوم القرآن - بدر الدين محمد الزركشي - ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط ١.
- ٨ - تاريخ القرآن د. عبد الصبور شاهين، ط دار القلم - القاهرة.
- ٩ - تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه - محمد طاهر الكردي - مطبعة الفتح، جدة ط ١، ١٣٦٥هـ.
- ١٠ - تأويل مختلف الحديث - أبو محمد عبد الله بن قتيبة - صححه وضبطه محمد النجار - دار الجيل، بيروت ط ١، ١٣٩٣هـ.
- ١١ - تأويل مشكل القرآن - أبو محمد عبد الله بن قتيبة، ت أحمد صقر دار التراث - القاهرة ط ٣، ١٣٩٣هـ.
- ١٢ - التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٤٠٢هـ.
- ١٣ - تهذيب اللغة - أبو منصور محمد الأزهرى، ت عبد السلام هارون، ط، الدار المصرية للتأليف - القاهرة.
- ١٤ - التيسير في القراءات السبع - أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني - ط مطبعة عزيز دكن - حيدر آباد.
- ١٥ - جامع الدروس العربية - مصطفى الغلاييني - راجعه ونقحه الدكتور عبد المنعم خفاجه - ط. المكتبة العصرية - صيدا - بيروت ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ١٦ - الجمل في النحو - أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي، ت د. علي الحمد، ط مؤسسة الرسالة، ط ٣، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ١٧ - حياة اللغة العربية - حنفي ناصف - ط. جامعة القاهرة، ط ١، ١٣٧٨هـ.
- ١٨ - دراسات في تاريخ الخط العربي - د صلاح الدين المنجد - ط. دار الكتاب الجديد ط، بيروت ١٣٩٢هـ.
- ١٩ - رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية - غانم قدوري الحمد - منشورات اللجنة الوطنية - بغداد ط ١، ١٤٠٢هـ.

- ٢٠ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - أبو الفضل الألويسي - دار التراث - القاهرة.
- ٢١ - سر صناعة الأعراب - أبو الفتح عثمان بن جني، ت لجنة من الأساتذة - ط، مصطفى البابي ط ١، ١٣٧٤هـ.
- ٢٢ - سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين - ملتزم الطبع والنشر - عبد الحميد حنفي، ط ١، مصر.
- ٢٣ - سنن أبي داود - سليمان بن الأشعث، ت محي الدين عبد الحميد، ط، مطبعة السعادة - مصر.
- ٢٤ - شرح العقيلة - موسى جار الله، ط قازان - روسيا ط ١، ١٣٢٦هـ.
- ٢٥ - الصاحبي في فقه اللغة - أحمد بن فارس - المكتبة السلفية - القاهرة، ١٣٢٨هـ.
- ٢٦ - العربية . . دراسات في اللغة واللهجات والأساليب . د. يوهان فك، ترجمه وقدم له د. رمضان عبد التواب الناشر مكتبة الخانجي - مصر، ١٤٠٠هـ.
- ٢٧ - علم اللغة العام . د. كمال بشر - دار المعارف مصر، ١٣٩٣هـ.
- ٢٨ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني - نشر إدارات البحوث العلمية والافتاء - الرياض.
- ٢٩ - فتوح البلدان - أحمد بن جابر البلاذري، ط، شركة طبع الكتب العربية، ط ١.
- ٣٠ - فضائل القرآن - أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ت سعيد محمود، ط دار الحديث، القاهرة ط ١.
- ٣١ - القراءات واللهجات د. عبد الوهاب حمودة، ط مكتبة النهضة المصرية، ط ١ - القاهرة.
- ٣٢ - قرارات المجمع الفقهي في دورته الأولى - مكة ١٣٨٩هـ.
- ٣٣ - كتاب سيويه، ط المطبعة الكبرى - القاهرة ١٣١٧هـ.
- ٣٤ - كتاب الكتاب - أبو محمد بن درستويه، ت إبراهيم السامرائي، وعبد المحسن الفتلي - ط مؤسسة دار الكتب الثقافية ط ١ - الكويت.
- ٣٥ - كتاب المصاحف - أبو بكر عبد الله بن أبي داود، ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٣٦ - الكتابة العربية والسامية، د. رمزي بعلبكي، ط دار العلم للملايين . بيروت ط ١ - ١٣٩٣هـ.
- ٣٧ - لسان العرب - ابن منظور - دار صادر، بيروت.
- ٣٨ - اللغة ج فندريس - تعريب عبد الحميد الدواخلي، وعبد القصاص، الناشر الأنجلو المصرية، ط لجنة البيان العربي.
- ٣٩ - مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، ط دار العلم للملايين ط ٧ - بيروت.
- ٤٠ - المحكم في نقط المصاحف - أبو عمرو الداني ت د. عزه حسن، ط مديرية إحياء التراث القديم - دمشق.
- ٤١ - المدخل لدراسة القرآن الكريم - د. محمد أبو شهبة، ط دار اللواء ط ٣ - الرياض، ١٤٠٧هـ.
- ٤٢ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د جواد علي، ط دار العلم للملايين ١٤ - بيروت.
- ٤٣ - مقدمة ابن خلدون - عبد الرحمن - ت د. علي عبد الواحد وافي، ط لجنة البيان العربي ط ١ القاهرة.
- ٤٤ - المقنع في رسم مصاحف الأمصار، أبو عمرو الداني، ت محمد صادق قمحاوي، ط مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
- ٤٥ - ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ١٤٠١هـ.
- ٤٦ - الموضوعات - أبو الفرج ابن الجوزي، ط مكتبة ابن تيمية ط ١، سنة ١٣٨٨هـ.

الطرائف اللغوية

د. صالح بن سليمان الوهيبى

• ملخص البحث •



يدرس هذا البحث الطرائف العربية التي تنبع الطرافة فيها من لغتها راصداً بعض «عوامل الطرافة» اللغوية باستقراء ما ورد من طرائف في خمسة مصادر، وقد وجد الباحث أن الطرافة تكمن في عوامل كثيرة منها : التلاعب بالألفاظ، واستعمال اللفظ في غير موضعه، والوقوع في الخطأ اللغوي، واقتباس الشعر في مقام لا يناسبه، والخلط في الأسماء والأنساب والحوادث، وسوق الألفاظ الصعبة أو اختلاق الألفاظ، والتصحيف، وصرف العبارة عن مدلولها، وسوء فهم المتكلم أو المتلقي. وقد مثل لتلك العوامل.

أولاً : المقدمة

عني المؤلفون المسلمون بجمع الطرائف العربية ، وصارت مجالاً للتفكه والمتعة . وسعى طوائف من المؤلفين إلى ابتداع الطرائف والمواقف المضحكة . وجمعوا ذلك في كتب متخصصة ، أو جعلوها أبواباً في مؤلفات شاملة . من تلك الكتب ما تتبع سقطات العلماء ، أو مواقف المتعالمين الذين ينكشف أمرهم في موقف ما ، أو الطفيليين الذين يمتالون بحثاً عن لقمة عيش رخيصة ، أو الأعراب الذين نزلوا الحواضر ، أو تلقط ما يحدث في مجالس الحكام من نوادر .

وإن نظرنا إلى أبطال الطرفة اللغوية في الأدب العربي الذين تنسب إليهم وجدناهم من كل الفئات : العامة من الذكور والإناث (بما في ذلك الأعراب) ، والعلماء ، والمتعالمين ، والطفيليين . وكثيراً ما ألبس المؤلفون الطرفة شخصية حقيقية أو خيالية اشتهرت عند الناس بالنكتة من أمثال جحا وأشعب وأبي علقمة النحوي وأبي دلامة^(١) .

في الإمكان النظر إلى الطرائف من زوايا عديدة : لغوية واجتماعية وتاريخية . إلخ . وستعنى هذه الدراسة بالطرائف العربية التي تنبني الطرفة فيها على اللغة : نحواً أو صرفاً أو لفظاً معجمياً أو سوقاً للنص في غير سياقه ، وما إلى ذلك . أما ما كانت الطرفة فيه ناشئة من وجوه أخرى غير لغوية فإن هذه الدراسة ليست المعنية به .

ولا شك أن الهدف من الطرفة غير الهدف من هذه الدراسة ، فالطرفة معجبة أو مضحكة ، والدراسة تعنى ببيان أسباب الإعجاب والإضحاك من منظور لغوي . فدراسة وجوه الطرفة والفكاهة وتشقيقها أو تصنيفها جهد علمي يستجلي وجوه الطرفة ، ولا يدعي تفضيل نوع منها على آخر . يضاف إلى ما

سلف بيانه أن صاحب الطريقة - سواء أكان مصطنعاً لها أم جرت منه على سجية - ربما لا يدرك ما نسعى إلى استجلائه . ومثله في ذلك مثل العربي الذي ينطق باللغة فصيحة ، ومثلنا مثل النحوي الذي يستنبط القواعد .

ونظراً لكثرة المروي عن العرب في ذلك فكان الأجدى التقيد بمجموعة معينة من المصادر؛ وقد اكتفيت بما يأتي : عيون الأخبار لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) ، والعقد الفريد لابن عبد ربّه (ت ٣٢٧هـ) ، ونثر الدرّ لأبي سعد الأيّ (ت ٤٢١هـ) وجمع الجواهر لأبي إسحاق الحُصري القيرواني (ت ٤٥٣هـ) ، وأخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ^(٢) . وهذه الكتب تلخص كتباً كثيرة سابقة لها ، ومنها استقت مادتها . ولذا جاء قدر كبير من الطرائف مكرراً في هذه وسواها .

ولا بد أن نشير إلى أننا لسنا معنيين هنا بصحة نسبة الطريقة ، فقد تكون صحيحة النسبة ، وقد يلحقها التغير ، وربما تكون مختلفة لا أصل لها ، إنما ابتدعتها أذهان الكتاب الذين وجدوا قراء متعطشين للطرائف فألفوها ونسبوها إلى مشاهير الطرفاء أو إلى الأعراب أو الحمقى .

ثانياً : عوامل الطرافة

اجتهدتُ في استنباط وجوه الإعجاب والطرافة في الطرائف اللغوية باستقراء ما ورد في المصادر المذكورة ، ووجدت أن الطرافة في تلك الطرائف اللغوية تكمن في عوامل كثيرة منها : التلاعب بالألفاظ ، واستعمال اللفظ في غير موضعه ، والوقوع في الخطأ اللغوي ، واقتباس الشعر في مقام لا يناسبه ، والخلط في الأسماء والأنساب والحوادث ، وسوق الألفاظ الصعبة أو اختلاق الألفاظ ، والتصحيح في الألفاظ ، وصرف العبارة عن مدلولها ، وسوء فهم المتكلم أو المتلقي لما يقول . أو يسمع .

وسندرس كل عامل مما سبق ونورد له من الأمثلة ما يبين عنه بإذن الله مكتفين بالقليل من ذلك نظرًا لكثرة الطرائف مُعرضين قدر الطاقة عما فيه خدش للحياء أو مساس بأمر من أمور الدين .

١ - التلاعب بالألفاظ :

من وجوه الطرافة في النكتة اللغوية التصرف في الألفاظ بقصد المفارقة اللغوية المثيرة للعجب ، سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة . من ذلك مثلاً ما رواه الأصمعي قال : اختصمت الطُفاوة وبنو راسب في رجل يدعيه الفريقان إلى ابن عَرَبَاض فقال : الحكمُ بينكم أيُّنُ من ذلك ؛ يلقي في النهر فإن طفا فهو لُطُفاوة ، وإن رسب فهو لبني راسب^(٣) . فالطرافة هنا أساسها النظر إلى المعنى اللغوي الصرف للاسمين (راسب) و(طفاوة) .

ومنه ما روي عن أبي المِخْشَّ الأعْرابي ، قيل له : أيسرك أنك خليفة وأن أمتَكَ حرّة ، قال : لا والله لا يسرنِي ، قيل : ولم ؟ قال : لأنها كانت تذهب الأمة وتضيع الأمة^(٤) . فالشبه بين الأمة والأمة غير خاف أثره في جلب النكتة . ويشبهه ما روي أن مدينياً صحب بعض ولاة المدينة فلما رجع إلى المدينة قالوا : هل ولّاك شيئاً؟ قال : نعم ، ولاني قفاه^(٥) .

ومما يروى عن الطفيليين أن أحدهم سُئل : كم بين منزل فلان وفلان ؟ قال : قَدَّر ما يصلي الرجل رغيفين^(٦) . وتعرض أبو العَبَر للخليفة المتوكل يوماً وقد غير هيئة لباسه فجعل في رجله قلنسوتين وعلى رأسه خُفّاً ، وجعل سراويله قميصاً ، وقميصه سراويل . فقال المتوكل : عليّ بهذه المثلّة . فدخل عليه فقال : أنت شارب ؟ قال : ما أنا إلا عَنَقَقَةٌ قال : إني لأضع الأدهم في رجليك وأنفيك إلى فارس . قال : ضع في رجلي الأشهب ، وانفني إلى راجل . قال المتوكل : أتراني في

قتلك ماثوم؟ [كذا] قال: بل ماء بَصَل، يا أمير المؤمنين^(٧). ففي قصة أبي العبر مجموعة من الألفاظ التي يذهب الخليفة فيها إلى معنى ويذهب أبو العبر إلى معنى آخر: شارب (أي سكران) والأدهم (أي القيد)، وفارس (أي بلاد فارس)، وماثوم (أي آثم). واستغل أبو العبر المفارقة اللغوية للإضحاك والإفلات من عقاب الخليفة.

وقال عبد الله بن المبارك: كان عندنا رجل يكنى أبا خارجة، فقلت: لم كَنَوُكَ أبا خارجة؟ قال: لأنني ولدت يوم دخل سليمان بن علي البصرة!^(٨). فليس بين المعنيين شبه، بل إن بينهما تضادا، وهو ما يثير الطرافة.

ومن استغلال الوجوه المحتملة للفظ لتوليد الطرفة ما فعله العباس بن الأحنف الوزير فقد أهدى إليه ابن الجصاص نبأ، وَكَتَبَ: «تفيلت أن تبقى، فأهديتك النبأ» (أي تفاءلت) فكتب ابن الأحنف في جوابه: ما تفيلت يا أبا عبد الله، ولكن تبَقَّرْتُ^(٩) أي صرت بقرة. وكان ابن الجصاص متها بالغباء.

وقد تنشأ المفارقة من الاندهاش والحيرة من ذلك أن شجاع بن القاسم (ت ٢٤٩هـ) دخل على المستعين مرة وطرف قبائه مخرق، فسأله عن سبب ذلك، فقال: اجتزت الدرب وكان فيه كلب فوطأت قبائه فخرق ذنبي^(١٠). ومثله الرجلُ القطان الذي دخل على المتوكل فقال: ما اسمك؟ قال: قَطَّان. قال: ما صناعتك؟ قال: حمدان. قال المتوكل: لعل اسمك حمدان، وصناعتك قطان؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، ولكنني دُهِشت لهيبتك^(١١).

٢ - وضع اللفظ في غير موضعه :

تكمُن الطرافة أحيانا في استعمال اللفظ في غير سياقه، من ذلك ما روي عن أبي عبد الله الجصاص أنه كان يوما يأكل مع الوزير ابن الفرات فلما فرغ قال:

الحمد لله الذي لا يحلف بأعظم منه^(١٢). ومن ذلك أن رجلاً خطب خطبة نكاح وأعرابي حاضر فقال: الحمد لله أحمدته وأستعينه، وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح فقال الأعرابي: لا تُقِم، فإني على غير وضوء^(١٣).

ومنه أن أبا جَواليق المديني خرج يشتري حماراً، فلقيه صديق له فقال: أين تريد؟ قال: أريد السوق لأشتري حماراً. قال: قل: إن شاء الله. قال: ليس هذا موضع «إن شاء الله» الدراهم في كمّي والحمار في السوق. فبينما هو يطلب الحمار سُرقت دراهمه فرجع حزيناً، فلقيه صاحبه قافلاً فسأله: ما صنعت؟ قال: سُرقت دراهمي إن شاء الله!^(١٤).

ومن ذلك أن مزبداً اشترى رأسين فوضعهما بين يدي امرأته، وقال: اقعدي نأكل. فأخذت رأساً فوضعت خلفها وقالت: هذا لأمي. فأخذ مزبداً الرأس الآخر فوضعه خلفه وقال: هذا لأبي. قالت: ماذا نأكل؟ قال: ضعي رأس أمك أضع رأس أبي!^(١٥).

٣ - الخطأ اللغوي :

مثار الطرافة أحياناً هو ما تشتمل عليه الطرفة اللغوية من خطأ نحوي أو صرفي. وقد حظي الخطأ النحوي بالنصيب الأوفى، وصار مجالاً للتندر.

فمن الطرائف التي مدار العجب فيها على الخطأ النحوي ما رواه أبو زيد الأنصاري قال: كنت ببغداد فأردت الانحذار إلى البصرة فقلت لابن أخي: اكْتَرِ لَنَا. فجعل ينادي: يا معشر الملاحون فقلت: ويحك ما تقول جُعِلت فداك؟ فقال: أنا مولع بالنصب^(١٦). وروى ميمون بن مهران أن رجلاً قال لصديقه: ما فعل فلان بحماره؟ قال: باعته. قال: قل «باعه». قال: فلم

قلت : بحماره ؟ قال : الباء تجر . قال : فمن جعل باءك تجر وبائي ترفع ؟ (١٧)
وفي حرف الجر طرفة أخرى ، فعن أبي الحسن القاسم قال : كتب بعض الناس :
« كتبت إليك من طيس » يريد « طوس » . ف قيل له في ذلك فقال : لأن « من »
تخفض ما بعدها . ف قيل : إن (من) تخفض حرفا واحدا لا بلدا له خمسمائة
قرية ! (١٨) .

وعن الأصمعي عن عيسى بن عمر قال : كان عندنا رجل لَحَّان فلقي رجلاً
مثله فقال : من أين جئت ؟ فقال : من عند أهلونا . فتعجب منه وحسده وقال :
أنا أعلم من أين أخذتها ، أخذتها من قوله تعالى : (شغلنا أموالنا وأهلونا) (١٩) .
ومن استثقال بعض العامة كلام الفصحاء من العلماء ما حصل لأبي زيد
الأنصاري النحوي حين وقف على قصاب عنده بطون فقال : بكم البطنان ؟
فقال القصاب : بدرهمان يا ثقيلان ! (٢٠) .

ومن الطرائف التي تكمن النكتة فيها في تعريف الكلمة أو تنكيرها ما روي
أنه كان لبعض الأدباء ابن أحرق كثير الكلام ، فقال له أبوه ذات مرة : يا بني لو
اختصرت كلامك إذ كنتَ لستَ تأتي بالصواب . قال : نعم . فأتاه يوماً فقال :
من أين أقبلت ؟ قال : من سوق . قال : لا تختصرها هنا ، زد الألف واللام .
قال : من سوقال . قال : قدم الألف واللام . قال : ألف لام سوق . قال : وما
عليك لو قلت : السوق ، فوالله ما أردت باختصارك إلا تطويلاً (٢١) .

ومن الطرائف ما ترجع النكتة فيها إلى الخط والرسم ما رواه العُثبي عن أبيه
قال : أنشدني أبو وائل :

ما أوجع البين من غريب	فكيف إن كان من حبيب
يكاد من شوقه فؤادي	إذا تذكرته يموت

فقلت له : إن هذا باء وهذا تاء (يعني القافية) ، قال : لا تنقط ! قلت : إن البيت الأول مخفوض ، وهذا مرفوع . قال : أنا أقول له لا تنقط ، وهو يَشْكُلُ (٢٢) . ومن ذلك ما يذكر من أن سليمان بن عبد الملك كتب إلى عثمان بن حيان المُرِّي : أَحْصِ المَخْتَنِّينَ . فوقعت فوق الحاء نقطة فأخذهم المري وخصاهم (٢٣) . وكتب رجل إلى قاض في أمر قوم من جيرانه اختصموا : إن الذي لم يجر بينهما غير مفهوم وقد أردت الاستصلاح فعاد استفسادا . فإن رأى القاضي - أدام الله عزله - أن يصفح عن كتابي فإن فيه نقصا . فقال القاضي : لا ، بل فيه زيادة لام كفانا الله شرها (٢٤) . والقاضي يشير بذلك إلى اللام التي زيدت في (عزله) والمراد بها (عِزّه) .

وقد كانت العجمة اللغوية مجلبة للطرافة كعجمة أبي عطاء السندي الذي دخل على قوم فأقبل يقول : مرهبا مرهبا ، هياكم الله (٢٥) . فقد قلب الحاء هاء . وروى أبو أحمد الحارثي أن أحد كتاب الديلم كتب مرة بحضرته تذكرة بأصاحي يريد تفريقها في دار صاحبه : القائد ثور ، امرأته بقرة ، ابنه كبش ، ابنته نعجة ، الكاتب تيس . قال الحارثي : فقلت : يا سيدي ، الروح الأمين ألقى إليك هذا؟! فلم يدر ما خاطبته به وسَلِمْتُ منه (٢٦) .

٤ - اقتباس الشعر في مقام لا يناسبه :

من وجوه الطرافة الاستشهاد بالشعر في غير ما هو محل له ؛ من ذلك ما روي أن مجنونا بالبصرة كان يأوي إلى دكان خياط وفي يده قصبة قد جعل في رأسها أكرة ولف عليها خرقة لئلا يؤذي الناس ، فكان إذا أغضبه الصبيان التفت إلى الخياط وقال له : قد حمي الوطيس وطاب اللقاء ، فما ترى؟ فيقول : شأنك بهم . فيشد عليهم ويقول :

أشد على الكتيبة لا أبالي أحتفي كان فيها أم سواها
 فإذا أدرك صبياً رمى به إلى الأرض ، وينصرف وهو يقول :
 أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه خشاش كرأس الحية المتوقد
 ثم يرجع إلى دكان الخياط ، ويلقي العصا من يده ويقول :
 فألقت عصاها واستقر بها النوى كما قرّ عيناً بالإياب المسافر (٢٧)
 وما يدخل في هذا الباب ما روي أنه كان ببغداد طبيب اسمه نُعمان ، وكان
 لا ينجح مريض على يديه فقال فيه بعض الشعراء :

أقول لنعمان وقد ساق طُبه نفوساً نفيسات إلى داخل الأرض
 «أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا حنانيك بعض الشر أهون من بعض» (٢٨)

٥ - الخلط في الأسماء والأنساب والحوادث :

من وجوه الطرافة اختلاط المعلومات لدى المتحدث ؛ ومن نماذج ذلك ما
 روي عن الشعبي قال : سمعت أبا بكر يقول : مررت بمؤدب وقد تلا على
 غلام : «فريق في الجنة وفريق السعير» فقلت : ما قال الله من هذا شيئاً إنما قال :
 ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ . فقال : أنت تقرأ على حرف أبي عاصم بن
 علاء الكسائي ، وأنا أقرأ على حرف أبي حمزة بن عاصم المدني ! (٢٩) .

وأشد منه ما روي عن ثمامة بن أشرس قال : شهدت رجلاً وقد قدم خصماً له
 إلى بعض الولاة فقال : أصلحك الله ، أنا رافضي ناصبي ، وخصمي جهمي
 مشبه مجسم قدري ، يشتم الحجاج بن الزبير الذي هدم الكعبة على علي بن أبي
 سفيان ، ويلعن معاوية بن أبي طالب . فقال الوالي : ما أدري مم أتعجب ، من
 علمك بالأنساب أم من معرفتك بالألقاب ! قال : أصلحك الله ما خرجت من
 الكتاب حتى تعلمت هذا كله ! (٣٠) .

ومن الناس من يخرج من خطأ ليقع في آخر كالذي دخل على رجل يعزیه بأخ له فقال : أعظم الله أجرك ورحم أخاك ، وأعانه على ما يرد من مسألة «يأجوج ومأجوج» . فضحك من حضر ، وقالوا : ويحك ، ويأجوج ومأجوج يسائلان الناس ؟! قال : أردت أن أقول : هاروت وماروت ! (٣١) . فهذا المعزّي اختلطت عليه الأمور ، ولم يهتد إلى اسمي (منكر ونكير) الموكلين بسؤال الموتى .

ومن الطرائف التي اختلطت فيها التواريخ بالأسماء ما رواه أبو العنيس قال : صحبني رجل في سفينة فقلت : ممن الرجل ؟ فقال : من أولاد الشام ، كان جدي من أصدقاء المنصور عليّ بن أبي سالم شاعر الأنبار ، وكان من الذين بايعوا تحت الشجرة مع أبي سالم بن يسار في وقعة الفاروق أيام قتل الحجاج بن يونس بالنهر وان على شاطئ الفرات مع أبي السرايا ! (٣٢) .

٦ - سوق الألفاظ الصعبة أو اختلاقتها :

كان سوق الألفاظ الغريبة وجهها من وجوه التندر والطرافة ، واشتهر بذلك جمع من النحاة كبحي بن يعمر (ت ١٢٩ هـ) وعيسى بن عمر الثقفي (ت ١٤٩ هـ) ، وأبي علقمة النُميري النحوي ، وأبي المكنون النحوي .

فمن تعير يحيى بن يعمر أنه قال لرجل خاصمته امرأته : أأن سألتك ثمن شُكرها وشُبرك أنشأت تطلُّها وتضهلُّها ؟! (٣٣) .

ومن طرائف عيسى بن عمر أنه ضربه عمر بن هُبيرة ضرباً كثيراً في وديعة أودعها إنسان فطلبها ، فكان يقول : والله ، إن كانت إلا أثياباً في أسيفاطٍ أخذها عشاروك (٣٤) . وكان مرة يحدث أبا عمرو بن العلاء قائلاً : مررت بقنطرة قرّة فلقيني بعيان مقرونان في قرن ، فما شعرت شعرة حتى وقع قرانها في عنقي فلُجج بي فافرنقع عني ، والناس ينظرون (٣٥) .

وأشهر المغربين وأشد المتعربين أبو علقمة النميري النحوي الذي تروى عنه حكايات عديدة؛ منها أنه دخل على أعين الطبيب فقال: أمتع الله بك، إني أكلت من لحوم هذه الجوازل فطسئتُ طسأة، فأصابني وجع ما بين الوابلة إلى دابة العنق، فلم يزل يربو وينمى حتى خالط الخلب والشراسيف، فهل عندك دواء؟ فقال أعين: نعم خذ خربقاً وشلفقاً وشبرقاً فزهزقه وزقزقه واغسله بهاء روث فاشربه. فقال أبو علقمة: لم أفهم عنك. فقال أعين: أفهمتك كما أفهمتنى (٣٦).

ومن ذلك أنه كان له غلام يخدمه فأراد أبو علقمة الدخول لبعض حوائجه فقال: يا غلام، أصقعتِ العتاريف؟ قال الغلام: زَقَقَيْلَمَ! قال أبو علقمة: وما «زَقَقَيْلَم»؟ قال له: وما صقعتِ العتاريف؟ قال: قلت لك: أصاحتِ الديوك؟ قال الغلام: وأنا قلت لك: لم يصح منها شيء! (٣٧).

أما أبو المكنون النحوي فسمعه أعرابي في حلقة يدعو للاستسقاء قائلاً: اللهم ربنا وإلهنا ومولانا صل على محمد نبينا، اللهم من أراد بنا سوءاً فأحط السوء به كإحاطة القلائد على ترائب الولايد، ثم ارسخه على هامته كرسوخ السَّجِيل على هام أصحاب الفيل. اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً، مريئاً مريعاً، مجلجلاً مسحوراً، هزجاً سحاً سفوحاً، طبقاً غدقاً مشعجراً. فقال الأعرابي: يا خليفة نوح، هذا الطوفان ورب الكعبة! دعني آوي إلى جبل يعصمني من الماء (٣٨).

وقد يقصد بالتقعر الإغراب على السامع كالذي يروى أن الشعبي قال لرجل استجهله: ما أحوجك إلى مُحَدَّرَج شديد القتل، جيد الجلاز، عظيم الثمرة، لدن المهزة، يأخذ منك فيما بين عَجَب الذنب ومغرز العنق فتكثر له رقصاتك من غير جذل! فقال: وما هذا؟ قال: بعض الأمر (٣٩). يريد بذلك السوط.

ومن سبل التعجيب اختلاق ألفاظ غير معهودة كالذي يروى عن بشار بن
بُرد أنه مات له حمار فقال : رأيت حماري البارحة في النوم ، فقلت له : ويلك
مالك متّ ؟ قال : إنك ركبتني يوم كذا وكذا فمررنا على باب الأصبهاني فرأيت
أتانا عند بابه فعشقتها ، وأنشدني :

سيدي ملّ بعناني	نحو باب الأصبهاني
إن بالباب أتانا	فَضَلْتُ كُلَّ أَتَان
تيمّشي يوم رُحْنَا	بثاياها الحسان
وبغنج ودلال	سلّ جسمي وبراني
ولها خد أسيل	مثل خد الشقيران
فبها متّ ولو عشـ	تُ إذا طال هواني

فقال له رجل : يا أبا معاذ ، وما الشقيران ؟ قال : هذا من غريب الحمير فإذا
لقيتم حماراً فسلوه ! (٤٠).

ومن اختلاق اللفظ ما رواه عبد الله بن المفجّع قال : كان المبرد لعظم حفظه
اللغة واتساعه يُتَّهم ، فتواضعنا على مسألة لا أصل لها ، وكنا قبل ذلك تمارينا في
عروض بيت الشاعر :

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا حنانيك بعض الشر أهون من بعض

فقطعناه وتردد على أفواهنا تقطيعه ، ومنه « قِ بَعْضَنَا » فقلت له : أيذك الله :

ما « القبعض » عند العرب ؟ فقال : القطن ، يصدق ذلك قول الشاعر :

كأنّ سنامها حُشي القِبْعُضَا

قال : فقلت لأصحابي : ترون الجواب والشاهد؟ إن كان صحيحاً فهو عجب ، وإن كان اختلق الجواب فهو أعجب (٤١).

ومن سبل الإغراب التعلق بمعنى غير معهود أو بعيد في لفظة معينة ؛ من ذلك ما رواه أبو بكر الكلبي قال : خرجت من البصرة فلما قدمت الكوفة إذا بشيخ جالس في الشمس ، فقلت : يا شيخ ، أين منزل الحكم؟ فقال : وراءك . فرجعت إلى خلفي . فقال : يا سبحان الله ، أقول لك وراءك وترجع إلى خلفك ! أخبرني عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ قال : «وراءهم» : بين أيديهم (٤٢).

٧ - التصحيف :

هنالك قدر كبير من الطرائف العربية التي ترجع الطرافة فيها إلى التصحيف الذي لحق بعضاً من مفرداتها . وقد اشتهر هذا الباب ، وصار مجالاً للتندر والطعن ، وأفردت له المؤلفات لأغراض التندر أو بيان الصواب (٤٣).

من ذلك ما تصحف على ابن الجصاص الذي نظر يوماً في المصحف فقرأ (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا) وجعل يقول : رخيص والله ، وهذا من فضل ربي ، أكل وأتمتع بذرهم . فصَحَّفَ (ذرهم) إلى (ذرهم) (٤٤). وهذا النوع من التصحيف كثير ، وعزى شيء منها إلى عثمان بن أبي شيبة الكوفي (ت ٢٣٩) كقراءته : (فضرب بينهم بسور له ناب) بدل (باب) (٤٥).

ومن التصحيف في الحديث ما رواه يحيى بن بكير (ت ٢٠٨) أن رجلاً جاء إلى الليث بن سعد فقال : كيف حدثك نافع عن النبي ﷺ «في الذي نشرت في أبيه القصة»؟ فقال الليث : ويحك ، إنما هو «في الذي يشرب في آنية الفضة» (٤٦). وما يروى أنه لما مات محمد بن يحيى أجلسوا مكانه محدثاً اسمه

محمد بن يزيد فأملى عليهم : (يا أبا عمير، ما فعل البعير؟) بدل (. . . ما فعل النُّعير) (٤٧) وصحف بعضهم قوله ﷺ : « لا يُوزَرُ حَمِيلٌ إِلَّا بَيْئَةً » فقال : لا يرث جميل إلا بئينة (٤٨) .

٨ - صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر :

تكمُن الطرافة في بعض الحالات في صرف اللفظ عن مدلوله المتبادر إما غفلة أو تخلصاً أو تبرماً أو تعبيراً . فمن النوع الأول ما روي أن جحا اجتاز يوماً بباب الجامع فقال : ما هذا؟ ف قيل : مسجد الجامع . فقال : رحم الله جامعاً ، ما أحسن ما بنى مسجده ! (٤٩) . ومنه ما رواه أبو الحسن الدارقطني أن أبا موسى محمد بن المشي العنزي قال لهم يوماً : نحن قوم لنا شرف ، نحن من عنزة ، وقد صلى النبي ﷺ إلينا ! لما روي أنه ﷺ صلى إلى عنزة ، وهي حربة كانت تُحمل بين يديه فتُصب ويصلي إليها (٥٠) .

ومن الفطنة في صرف اللفظ للتخلص من مأزق ما روي أن عبد الملك بن مروان أخذ رجلاً من الخوارج يرى رأي شبيب ، فقال له : ألسنت القائل :

ومنا سُويْدُ والبطينُ وَقَعْبُ ومنا أميرُ المؤمنين شبيبُ

فقال : إنما قلت : «منا - أمير المؤمنين - شبيبُ» [بنصب أمير] فأمر بتخليته (٥١) .

ومن هذا الباب ما يروى من أن المأمون خرج منفرداً فلقى أعرابياً فقال : ما أقدمك؟ قال : الرجاء لهذا الخليفة ، وقد قلت أياتاً أستمطر بها فضله . قال أنشدنيها . قال : يا ركيك ، أو يحسن أن أنشدك ما أنشد الملوك ؟ وبينما هو كذلك إذ أهدت الخيل بها وسلموا على المأمون بالخلافة فعلم الأعرابي أنه قد وقع ، فقال : يا أمير المؤمنين ، أتخفظ من لغات اليمن شيئاً؟ قال : نعم . قال :

فمن يبدل القاف كافا؟ قال: بنو الحارث بن كعب. قال: قبحها الله من لغة لا أعود إليها بعد اليوم. فضحك المأمون (٥٢).

ومن طريف تلاعب النحاة بالكلم ومدلولاتها ما روي أن رجلاً اسمه عمر قال لعلي بن سليمان الأخفش: علمني مسألة من النحو. قال: تعلم أن اسمك لا ينصرف. فأتاه يوماً وهو على شغل فقال: من بالباب؟ قال: عمر. قال: عمر ينصرف. قال: أو ليس قد زعمت أنه لا ينصرف؟ قال: ذاك إذا كان معرفة، وهو الآن نكرة! (٥٣).

وقد يدفع التبرم وسرعة الغضب المرء إلى الإتيان بما لا يليق بمقامه، من ذلك ما يقال عن محمد بن مطروح الأعرج بأنه كان شديد التبرم، سريع الضجر، وأنه كانت لقومس الكاتب عنده منزلة وجوار، وكانت صلاة قومس معه في الجامع والأعرج صاحب الصلاة. فإذا حضرت الصلاة ولم يحضر قومس قال لبعض القومة: أنت يا شيطان، كَلِّمْ هؤلاء الكلاب لا يقيموا الصلاة حتى يأتي ذلك الخنزير! (٥٤).

ومن صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر توريةً بأمر معهود بعيد ما روي من أن معاوية رضي الله عنه قال للأحنف بن قيس: يا أحنف، ما الشيء الملفف في البجاد؟ قال الأحنف: هو السخينة يا أمير المؤمنين. أراد معاوية قول الشاعر:

إذا مـات مـيت من تـميم فسرك أن يعيشَ فجئُ بـزاد
بـخبـز أو بـتمـر أو بـسمن أو الشيء الملفف في البجاد

وأراد الأحنف أن قريشا كانت تُعَيَّرُ بأكل السخينة. والسخينة طعام يتخذ من الدقيق، وهو دون العصيدة في الرقة وفوق الحساء شُهرت بأكله قريش (٥٥).

ومن ذلك ما حدث لأبي بكر سيويه المصري الذي كان سليط اللسان حاضر البديهة، فوبخه الخازن مرة وتوعده. فكان إذا مر بصبيان صاحوا به : يا خازن، يا خازن ! اخرج عليه. فيغضب سيويه. فقال له ذلك يومًا صبي وأبو بكر المعيطي حاضر فضحك المعيطي، فقال سيويه للصبي : ضرب الله عنق الخازن كما ضرب رسول الله ﷺ عنق عقبة بن أبي معيط يوم بدر على الكفر، وضرب ظهر أبيك بالسوط كما ضرب علي بن أبي طالب رضي الله عنه ظهر الوليد ابن عقبة على شرب الخمر، وألحقك يا صبي بالصبيبة. فقام المعيطي كأنما نُشِر من قبر. ويريد بقوله : «ألحقك بالصبيبة» قول النبي ﷺ لعقبة بن معيط - وقد قال : مَنْ للصبيبة؟ - قال : النار (٥٦).

ومنه أن خصيا لزياب قد حج وتنسك ولزم الجامع وكان يجلس إلى محمد بن مطروح الأعرج فسأله مرة : ما تقول في الكبش الأعرج، أيجوز في الأضحية؟ قال : نعم، والخصي أيضا! (٥٧).

٩ - سوء الفهم :

لسوء فهم المتكلم أو المتلقي أثر في جلب النكتة في بعض المواقف. وقد يكون ذلك لغباء أو عجمة، كما رأينا سابقًا في قصة الكاتب الديلمي الذي يفرق الأضاحي. ومما يدخل في هذا القسم ما رواه محمد بن هلال الصابئ قال : خرج قوم من الديلم إلى إقطاعهم فظفروا باللص المعروف بالعراقي، فحملوه إلى الوزير أبي عبد الله المهلبى فتقدم بإحضار أبي الحسين أحمد بن محمد القزويني الكاتب، وكان ينظر في شرطة بغداد فقال له المهلبى : هذا اللص العيار العراقي الذي عجزتم عن أخذه، فخذوه واكتب خطك بتسليمه. فقال الكاتب : السمع والطاعة إلى ما يأمر به الوزير، ولكنك تقول ثلاثة، وهذا واحد، فكيف

أكتب خطي بتسليم ثلاثة؟! فقال : يا هذا ، هذا العدد صفة لهذا الواحد . فكتب يقول : أحمد بن محمد القزويني الكاتب ، تسلمت من حضرة الوزير اللص العيار العراقي ، ثلاثة وهم واحد رجل . فضحك الوزير وقال لنصراني هناك : قد صحح القزويني مذهبكم في تسليم اللص^(٥٨) . يشير الوزير بذلك إلى عقيدة التثليث عند النصارى . وقد ألبس على الكاتب الأعجمي تعدد الأسماء : (اللس العيار العراقي) فظن أن كل اسم يرمز إلى شخص منفرد .

ومن نوادر الكُتَّاب الداخلة في هذا القسم ما رواه الحسين بن السميذع الأنطاكي قال : كان عندنا بأنطاكية عامل من حلب ، وكان له كاتب أحق فغرق في البحر (شلنديتان) من مراكب المسلمين التي يقصد بها العدو . فكتب ذلك الكاتب عن صاحبه إلى العامل بحلب بخبرهما : بسم الله الرحمن الرحيم ، اعلم أيها الأمير أعزه الله تعالى أن شلنديتين ، أعني مركبين ، قد صفقا من جانب البحر ، أي غرقا من شدة أمواجه ، فهلك من فيهما ، أي تلفوا . قال : فكتب إليه أمير حلب : بسم الله الرحمن الرحيم ، ورد كتابك ، أي وصل ، وفهمناه أي قرأناه . أدب كاتبك ، أي اصفعه ، واستبدل به ، أي اعزله ، فإنه مائق ، أي أحق . والسلام ، أي انقضى الكتاب!^(٥٩)

ومن هذا الباب ما روي أن عجوزاً أتت إلى لحَّام فقالت : أعطني بدرهم لحماً وطيبه لي ، وأخبرني باسمك حتى أدعوك . فأعطاهما شر لحم ، وقال : اسمي «مَنْ تُمَدُّ» . فلما رجعت العجوز إلى بيتها جعلت تمد اللحم فلا تقدر عليه ، فجعلت تقول : لعن الله «من تُمَدُّ»!^(٦٠)

ثالثاً : الخاتمة

نختم هذا البحث عن الطرائف اللغوية بالملاحظات الآتية :

١ - أن «الطرافة» أمر يمكن تلمسه ودراسته في الطرائف اللغوية ، وتحديد العامل المسبب للضحك ، وأن ذلك لن يضير الطرائف شيئاً .

٢ - أن الأدب العربي يزخر بطرائف كثيرة عني المصنفون منذ عصر التأليف المبكر بجمعها وتداولها سواء أصدرت من علية العلماء والحكام أم من عامة الناس .

٣ - أن دراسة الطرائف مثرية للدراسات اللغوية وفاتحة أبواباً جديدة لها . وهو أمر قل من يهتم بدراسته ونقده في العصر الحاضر .

٤ - أن هذا البحث لا يزعم الإحاطة ، وإنما هو محاولة لدراسة بعض من عوامل الطرافة والتمثيل لها . ولا شك أن المجال متسع لمزيد من العوامل ، ومزيد من الاجتهاد لكشفها .

هذا ، والحمد لله أولاً وآخراً . وصلى الله وسلم على النبي المختار محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .



الهوامش

- (١) انظر : أدبنا الضاحك، لعبد الغني العطري، دمشق : دار البشائر، ط ٢، ١٤١٢هـ، ص ٣٢ - ٥٣؛ محمد رجب النجار، جحا العربي، الكويت : ذات السلاسل، ط ٢، ١٩٨٩م، ص ١١١ - ٢٣٧.
- (٢) كتاب عيون الأخبار، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، القاهرة : دار الكتب الوطنية، ١٣٤٣هـ؛ وكتاب العقد الفريد، لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين وزميله، بيروت : دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ؛ ونثر الدر، لأبي سعد منصور بن الحسين الآبي، تحقيق محمد علي قرنة، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م؛ وجمع الجواهر في الملح والنوادر، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م؛ وأخبار الحمقى والمغفلين، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- (٣) العيون ٢ / ٦٠، العقد ٣ / ٤٣٠.
- (٤) العقد ٣ / ٤٧٩.
- (٥) نثر الدر ٢ / ٢٢٠.
- (٦) نثر الدر ٢ / ٢٣٦؛ وانظر: ص ٢٣٤.
- (٧) جمع الجواهر، ص ٨٢. والعنفقة : الشعيرات التي بين الشفة السفلى والذقن.
- (٨) جمع الجواهر، ص ٣٦١.
- (٩) أخبار الحمقى والمغفلين، ص ٤٣. وعن ابن الجصاص انظر: فوات الوفيات والذيل عليها، لمحمد ابن شاكر الكتبي، تحقيق إحسان عباس، بيروت : دار صادر، ١٩٧٣م ١ / ٣٧٢ - ٣٧٦.
- (١٠) أخبار الحمقى، ص ٩٠.
- (١١) جمع الجواهر، ص ٨٠.
- (١٢) أخبار الحمقى، ص ٤٢.
- (١٣) العقد ٦ / ٤٤٤؛ وفي أخبار الحمقى ص ١٧٣ إلى أن المنكح هو ابن لأبي الأسود الدؤلي، وأن أبا الأسود هو الذي قال ما نسب هنا إلى الأعرابي.
- (١٤) نثر الدر، ٢ / ٢٢٦.
- (١٥) جمع الجواهر، ص ٣٦١.
- (١٦) أخبار الحمقى، ص ١١٣. وفي نزهة الألباء، لابن الأنباري، ص ١٠١ أن ابن أخيه قال : أنا مولع بالرفع.

- (١٧) أخبار الحمقى، ص ١١٥ .
- (١٨) نفسه، ص ١١٧ .
- (١٩) نفسه، ص ١١٧ .
- (٢٠) نفسه، ص ١١٩ .
- (٢١) نفسه، ص ١٦٥ .
- (٢٢) العقد، ٦/١٦٦ .
- (٢٣) جمع الجواهر ص ٥١ . وقد اختلف في هذه القصة، وانظر : تصحيقات المحدثين، لأبي أحمد العسكري، تحقيق محمود أحمد ميرة، القاهرة: المطبعة الحديثة، ١٤٠٢هـ، ١/٧١-٧٢ .
- (٢٤) جمع الجواهر ص ٢٣٩ .
- (٢٥) العقد ٦/٤٧١ .
- (٢٦) أخبار الحمقى، ص ١٠٠، وانظر أيضًا : ص ١٠١ .
- (٢٧) العقد ٦/١٥٠ .
- (٢٨) جمع الجواهر، ص ١٩٥ .
- (٢٩) أخبار الحمقى، ص ١٣٤ .
- (٣٠) نفسه، ص ١٤٤ .
- (٣١) نفسه، ص ١٦٢ .
- (٣٢) نفسه، ص ١٦٩، وانظر أيضًا ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦ .
- (٣٣) طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ٢٨ .
- (٣٤) عيون الأخبار ٢/١٦١ . وفي أخبار النحويين البصريين، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق محمد إبراهيم البناء، القاهرة: دار الاعتصام، ص ٤٩ أن الذي ضربه هو عيسى بن عمر في وديعة أودعها إياه أحد أصحاب خالد بن عبد الله القسري .
- (٣٥) طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، ص ٤٤ .
- (٣٦) عيون الأخبار ٢/١٦٢ .
- (٣٧) معجم الأدباء، لياقوت بن عبد الله الحموي، تحقيق أحمد فريد رفاعي، بيروت إحياء التراث العربي، ٢٠٧/١٢ . وانظر بقية طرائفه ص ٢٠٨-٢١٥ .
- (٣٨) عيون الأخبار ٢/١٦٤ .
- (٣٩) نفسه ٢/٣٧ .
- (٤٠) العقد ٦/٤٤٢ .
- (٤١) نزهة الألباء، لابن الأنباري، ص ١٦٦ .

- (٤٢) أخبار الحمقى، ص ٣٧.
- (٤٣) انظر مثلاً : تصحيقات المحدثين، لأبي أحمد العسكري؛ والتنبيه على حدوث التصحيف، لحمزة ابن الحسن الأصفهاني، تحقيق محمد أسعد طلس، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٨٨ هـ.
- (٤٤) أخبار الحمقى، ص ٤٢. والآية في سورة الحجر: ٣.
- (٤٥) نفسه، ص ٦٧.
- (٤٦) نفسه، ص ٧٣.
- (٤٧) نفسه، ص ٨٤.
- (٤٨) تصحيقات المحدثين، للعسكري ١/ ٦٢.
- (٤٩) أخبار الحمقى، ص ٣٩.
- (٥٠) نفسه، ص ٧٥.
- (٥١) عيون الأخبار ٢/ ١٥٥.
- (٥٢) جمع الجواهر، ص ٢٠.
- (٥٣) نفسه، ص ١٨١.
- (٥٤) العقد ٦/ ٤٣٥.
- (٥٥) عيون الأخبار ٢/ ٢٠٣. انظر: اللسان (مادة : سخن).
- (٥٦) جمع الجواهر، ص ٢٢٧.
- (٥٧) العقد، ٦/ ٤٣٦.
- (٥٨) أخبار الحمقى، ص ٩٢.
- (٥٩) أخبار الحمقى، ص ٩٩.
- (٦٠) نفسه، ص ١٤٧.





النص الأدبي

في ضوء الدراسات الأسلوبية الحديثة

د. / خليل عودة

تعد دراسة النص الأدبي من الدراسات النقدية التي يركز الدارسون جهودهم نحوها، لما أتاحته من كشف للمعايير النقدية في الأعمال الأدبية، وما يمكن أن ينشأ عن ذلك من علاقات تتصل بالعملية الفنية بشكل عام - وتشكل دراسة النص إحدى المشكلات الرئيسة في الدراسة النقدية الحديثة، حيث تختلف مناهج الباحثين، وتعدد وجهات نظرهم فيما يتصل بطبيعة العمل الأدبي «فريق يعدُّ الأدب بصورة رئيسة نتاج الفرد المبدع، ومن ثم يستتج أن الأدب يجب أن يبحث بشكل رئيس من خلال سيرة الكاتب ونفسيته، وفريق آخر يبحث عن العوامل الرئيسة المحددة للإبداع الفني في المؤسسات المعاشية للإنسان في الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وفريق ثالث قريب منه يبحث بشكل واسع عن الشرح السببي للأدب في الابتكارات الجماعية للعقل البشري»^(١).



ومع كثرة الخلاف كثرت الدراسات النقدية ، وهي دراسات لها قيمتها - بالرغم من تباعد وجهات النظر - ولكنها لا تفضي في النهاية إلى دراسة فنية وفق معايير نقدية تتعامل مع النص بوصفه قطعة متكاملة من اللغة والفكر والجمال ، وهنا نجد أنفسنا أمام ضرورة تمثل منهجاً واضحاً يقربنا من العمل الفني بما يكشف عن خواصه وصور الاقتدار التعبيري فيه ، ويبعدنا عن النقد الخارجي وظواهره الشكلية . وقد يكون في علم الأسلوب الحديث (Stylistics) ما يحقق هذا الهدف ، حيث يبلغ درجة متقدمة من النضج في النقد العالمي بما أفاد من معطيات لها أهميتها في دراسة الدلالة اللغوية ، وما قدمه علم اللغة الحديث من دراسات علمية دقيقة تساعد - كثيراً - في فهم النص الأدبي وتذوق جوانب الجمال فيه « فمن الواضح أن دارس الأسلوب لا يمكنه التقدم في حقله ما لم يلم بالنحو بكل فروعها - بالصوتيات وعلم الأصوات الدالة بالصرف والتراكيب وعلم المعاجم وعلم المعاني »^(٢).

وتفيد الدراسة الأسلوبية كثيراً في فهم النص الأدبي واستكشاف ما فيه من جوانب جمالية ، وذلك بما تتيح للدارس من قدرة على التعامل مع الاستخدامات اللغوية ودلالاتها في العمل الأدبي ، وبهذا التفاعل مع الخواص الأسلوبية المميزة المستكشفة بطريقة علمية سليمة تتضح مميزات النص وخواصه الفنية . ولا يعني ذلك أننا نمزج الدراسة الأسلوبية بالدراسة اللغوية ؛ لأن مجال الدراسة مختلف بينهما ، فالدراسة اللغوية تتناول اللغة بحد ذاتها والدراسة الأسلوبية تتجاوز ذلك إلى كيفية التعبير باللغة « وعلى هذا يمكننا القول بأن علم اللغة هو الذي يدرس ما يقال بينما الأسلوبية هي التي تدرس كيفية ما يقال مستخدمة الوصف والتحليل في آن واحد »^(٣).

وتشكل اللغة محور الدراسة الأسلوبية خاصة عندما ترتبط مستوياتها

المختلفة في عملية التعبير الأدبي «على أن ما ينبغي أن نلاحظه بالنسبة للأدب أنه يقدم المعرفة أو التجربة الإنسانية بوسيلة خاصة هي (اللغة) بعد أن ينقلها الفنان من بعدها الإشاري التقريري إلى بعد أعمق لتعبر بالصورة والرمز»^(٤). فاللغة في العمل الأدبي لها ما يميزها، وهي تختلف بطبيعة الحال عن لغة الحياة اليومية؛ لأنها تحمل دلالات العمل الفني وسماته الخاصة كما تعكس شخصية الأديب، فليست وظيفة اللغة مجرد نقل أفكار أو التعامل مع حقائق ثابتة، وإنما تتعامل مع عواطف الناس ومشاعرهم وتخطب هذا الجانب فيهم. وما من شك في أن المبدع يستعين باللغة لخلق عمل فني يكشف عن مشاعره «وإذا كان الإنسان هو صاحب اللغة وصانعها فإنه بالضرورة لا بد وأن تعبر اللغة عن كل ما فيه من فكر وعاطفة، أو بمعنى آخر لا بد وأن تنقل الجانب المنطقي والجانب الانفعالي»^(٥).

وهنا لا بد للباحث من مراحل يقف عندها تفضي به في النهاية - عندما يتكامل تصوره للعمل الأدبي - إلى نتائج حول الدلالات اللغوية مما يتيح تناول العمل الفني وفق منهج واضح واستخلاص جميع ظواهره الأسلوبية وإيجاد معادله الصحيح «وعندما يصل الحدس النقدي إلى درجة كافية من النضج فإنه يمكن أن يتيح لصاحبه مفاتيح مؤشرة لبعض الملامح اللغوية ذات الأهمية الجوهرية في تحديد أسلوب نص معين»^(٦).

لقد واجه النص الأدبي مراحل مختلفة من الإضعاف على يد الدارسين الذين راحوا يبسطون معناه، وينقلون لغته إلى لغة سهلة دارجة بغية الشرح والتوضيح. وهم بذلك يقتلون ما فيه من وسائل تعبيرية وأساليب جمالية، ظناً منهم أن القارئ بحاجة إلى شرح الكلمات الصعبة وفهم المعنى العام، وهم بذلك يتجاوزون حقيقة العمل الفني وما فيه من وسائل تتعدى - كثيراً - عملية الإفهام

إلى الطاقات الإبداعية الخلاقة التي تفضي - في النهاية - إلى مستوى أفضل عن طريق تمثيل النموذج الخلاق في الأداء والتعبير. «ومن خصائص الأدب الحي أن يمنحنا القدرة على الانفعال به، ولو كان أسمى من مشاعرنا الخاصة؛ لأنه يستطيع أن يرفعنا إليه لحظات وأن يخرجنا من قيد اللحظة الحاضرة في حياتنا كذلك، ويصلنا بنبع الحياة الساري وراء اللحظات المفردة والأحداث المحدودة، ويضيف إلى أعمارنا وأرصدتنا الخاصة من الحياة آماداً وآفاقاً أكبر وأوسع من حياة الأفراد من جيل من الزمان»^(٧).

فليست القضية - إذن - مجرد فهم كلمات صعبة، أو شرح معان غامضة وإنما تمثل تجارب عامة وخاصة من خلال أداء مميز للغة يتجاوز التعبير النمطي المألوف إلى تعبير فيه خصائص أسلوبية «ومن المهم الإشارة إلى أن تناول الأسلوب إنما ينصب على اللغة الأدبية؛ لأنها تمثل التنوع الفردي المتميز في الأداء بما فيه من وعي واختيار وبما فيه من انحراف عن المستوى العادي المألوف، بخلاف اللغة العادية التي تتميز بالتلقائية والتي يتبادلها الأفراد بشكل دائم وغير متميز»^(٨).

وهنا لا بد من معرفة الخصائص المميزة التي تتيح للعمل الأدبي أن يقوم بمثل هذا الدور في حياتنا، فهو يخاطب مشاعرنا، ويصل إلى تجاوز النمط المألوف إلى النموذج الأسمى في التعامل مع أحاسيسنا وعواطفنا ويلبي قدراً كبيراً من تطلعاتنا إلى الحياة، ويرسم صورة ناضجة للمستقبل أمامنا. وما من شك في أن لغة الأدب هي الوسيلة التي يمكن بها تحقيق هذا الهدف بما تحمل من روح الفنان، وقدرته على الأداء المميز والاستعمال الخاص، فهو يفجر طاقاتنا الإبداعية ويهبها حياة جديدة، ويجعل منها أداة لرسم المعاني وتقديم الأفكار بشكل لا يمكن تحقيقه - بهذه اللغة - دون اللمسات الفنية التي يصطنعها

«فكان لا بد للفنان الأديب أن يعرف كيف يجمع في فنه كل ما احتوته الألفاظ من قوة التعبير والتصوير. وكل ما من شأنه أن يساعد على التوصيل بحيث يستثير الخيال، ويصرفه كيفما شاء»^(٩).

وبهذا الفهم للاستعمال اللغوي نتجاوز المفهوم الساذج إلى مفاهيم أوسع وأشمل يجسدها الأديب في عمله، ويعمقها المتذوق عندما يكتشفها ويدرك أهمية الدور الذي تؤديه «فليس غرض الأدب التسلية والتلهي فحسب، وإنما غرضه إيقاظ النفس، وتنبيه الضمير ومضاعفة قابلية الإنسان للاستمتاع والتذوق والعطف والفهم، فهو لا ينقضي بانقضاء ساعته ولا يذهب مع الريح، وإنما يؤثر في حياتنا جميعاً ويتناول علاقاتنا المختلفة بالمجتمع، وهو وسيلة من وسائل فهم الحياة والإحساس بها»^(١٠).

هذا التميز في استخدام اللغة هو موضوع الدراسة الأسلوبية الحديثة وهو جوهر العملية الفنية؛ لأن الأديب يعبر باللغة عندما يتجاوز مرحلة اللامبالاة إزاء اللغة إلى مرحلة التفاعل معها والانصهار فيها، وهو بذلك يتجاوز التركيب المنطقي والضوابط الثابتة إلى تراكيب جديدة توقعها نفسه وتؤلف بينها مشاعره «وإلى جانب هذا نرى أن اللغة في الأدب يجب أن تؤدي معاني أكثر وأغزر مما تؤديه العبارة المرتبة ترتيباً منطقياً، مطابقاً لقواعد النحو والصرف»^(١١). وهو أداء متجدد لا ينتهي بقراءة النص أو يذوب في ثناياه، وإنما يبرز - بشكل واضح - لكل من يتفاعل مع هذا الأداء. وقد تختلف وجهات النظر باختلاف النقاد الذين يحاولون إبراز ما في النص من جوانب لغوية متميزة وما فيه من ألوان الجمال والفكر. وهنا نجد تواصل المعاني بشكل يجعلنا نؤكد أنها لا تنتهي ولا تنضب، فمع كل قراءة جديدة للنص تبرز معان جديدة بحسب طريقة التفكير وكيفية التعامل مع اللغة «مهما يكن من أمر، ففي الحديث عن عودتنا إلى عمل

أدبي سرعان ما يبدو وقد انتقلنا في واقع الأمر إلى معيار آخر. عندما نرجع المرة بعد المرة إلى عمل قائلين إننا نرى فيه أشياء جديدة كل مرة، فإننا في العادة لا نعني أننا نرى المزيد من الأشياء من النوع نفسه، وإنما مستويات جديدة من المعاني وأنماطاً جديدة من الترابط» (١٢).

ومجال الدراسة الأسلوبية واسع يمكن الدخول إليه من أبواب عدة مما يثري دراسة النص ويتيح المجال أمام الدارسين لتناول قضايا مختلفة تتجاوز - كثيراً - المراحل التقليدية التي تقف عند النقد الخارجي والتفسير العام أو الشرح والتوضيح، إلى جوهر العملية الفنية ومحاولة إيجاد صلة بين الظواهر المميزة أو طريقة الأداء وبين الدلالات المختلفة التي تحملها في طياتها، وما يمكن أن تؤديه خدمة للمعنى وتعميقاً للتجربة التي يقدمها الأديب ويحاول من خلالها إشراك الآخرين معه «فالفن هو رفيق الإنسان الساعي إلى اكتشاف نفسه والعالم وهو بذلك صنو إنسانيته، به سما على الوجود الغريزي والتصرف الآلي الفاقد الحرية» (١٣).

وبهذا يمكن الوصول إلى عطاء جديد في مجال الأدب من خلال صورته الأسلوبية، مما يؤكد أهمية مباحث الدراسة الأسلوبية كمعطى جديد للدراسات النقدية الحديثة. فأسلوب النص يرسم صورة واضحة لشخصية مبدعة من حيث تعامله مع اللغة، وقدرته على اكتشاف علاقات خاصة مميزة تكشف عن إحساس مميز في نفسه، فهو صاحب رؤية خاصة، ليس في مجال اللغة، وإنما في كل ما يتصل بحياته، وعلى هذا فإن أسلوبه صورة ذاتية لنفسه، وهو يختلف بطبيعة الحال عن أساليب غيره من الكتاب، بالرغم من وجودها في دائرة واحدة «ونتيجة ذلك أن الأديب حين يعبر عن شخصيته تعبيراً صادقاً يصف تجاربها ونزعاتها ومزاجها وطريقة اتصالها بالحياة - ينتهي به الأمر إلى أسلوب أدبي ممتاز في

طريقة التفكير والتصوير والتعبير، هو أسلوبه المشتق من نفسه هو من عقله، وعواطفه وخياله ولغته، تلك العناصر التي لا تتوافر لغيره من الأدباء. ومن ذلك تكثر الأساليب بعدد الكتاب والمنشئين»^(١٤).

وما نحذر منه هو إساءة استخدام هذا المنهج في التعامل مع النصوص الأدبية بحيث نعود من جديد إلى الجفاف والجمود الذي ساد الدراسات البلاغية والنقدية، أو نبتعد عن الهدف الأساس من هذه الدراسة إلى عملية إحصاء عقيمة لظواهر معينة في النص بعيداً عن عمقها الفني ودلالاتها المميزة. ونحن - بطبيعة الحال - لا نريد هدم ما وضع حول النص من دراسات سابقة، ولكننا نريد التأكيد على الجوانب المهمة في دراسته، مع الأخذ بالاعتبار جوانب أخرى تلتقي مع هذه الدراسة أو تمهد لها. فنحن لا نريد عزل النص الأدبي عن الجوانب التاريخية والنفسية والاجتماعية، ولكن نريد أن نتخطاها كهدف لدراسة النص إلى عوامل مساعدة في دراسته تفضي بنا في النهاية إلى جوهر النص وطريقة بنائه ومدى انسجام الأفكار والمعاني مع الأداء الفني، ومثل هذه الدراسة لا ينبغي أن تشغلنا بالجوانب المساعدة عن الهدف الأساسي. فلا يعنينا كثيراً دراسة تاريخ النص الأدبي أو حياة الأديب بكل تفاصيلها ودقائقها، أو الواقع الاجتماعي؛ لأن هذا يحدد الدراسة ويجعلها شكلية بعيدة عن عمق العمل الفني، وطريقة الأداء فيه، ومن ثم تميز الأديب وتفرد في مثل هذا العمل الذي يكشف بوضوح عن شخصيته كأديب لا كإنسان. كما أن الدراسة الأسلوبية ليست على استعداد لتقبل مثل هذه الأمور، وإن كنا نحاول بدورنا أن نقرب بين هذين الاتجاهين المتباعدين فنمزج أحدهما بالآخر، أو نجعل أحدهما مساعداً ورافداً له، وبهذا تكتسب الدراسة الأسلوبية بعداً جديداً يقويها دون أن يثقل عليها.

وعند دراسة النص الأدبي لا بد من ملاحظة جوانب التعبير فيه . ولا نعني بذلك اعتماد الإحصاء ؛ لأن هذا يعقد الدراسة ويخرجها عن مجالها الأدبي الصحيح إلى دراسة علمية تعتمد الأرقام والحقائق . فجوهر العمل الأدبي هو محور الدراسة الأسلوبية بما يحويه من وسائل تتجاوز - مجرد - نقل المعنى إلى عمق الاستعمال اللغوي المتمثل في وضع الكلمات في أنساق معينة وكيفية انتظامها وانتظام الجمل والفقرات ورسم الصور ، وانتظام ذلك كله مع المعنى ، فالكلمة هي مادة التشكيل الفني لدى الأديب « وهذه الكلمة أيضاً هي التي تأتي الدراسة الأسلوبية لتجعلها محور بحثها من حيث سياقها الذي وردت فيه ، ومن حيث إيجاءاتها الكثيرة المتكاثفة التي أفرزتها ، ومن حيث علاقاتها الاستبدالية التي يتحدد مجالها في التعبير الأدبي بوجه خاص ؛ لأن هذا التعبير هو الذي يجعل من اللغة استعمالاً إرادياً واعياً ، بل إنه هو الذي يؤكد النية الجمالية لمستعمل هذه اللغة من حيث يتيح للمبدع أن يصنع بالكلمات ما يصنعه الرسام بالألوان والموسيقى بالأصوات ، وهذه النية الجمالية لا تتوفر عند شخص يتكلم تلقائياً لغته الأصلية» (١٥).

ويقدم النص الأدبي للدراسة الأسلوبية كل ما تحتاجه من أشكال التعبير اللغوي لتصل في النهاية إلى تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها ، ولا تعتمد هذه الدراسة على مجرد أفكار نظرية ، وإنما تقف عند الجانب التطبيقي الذي يتيح ممارسة هذه الأفكار بشكل عملي يصل في النهاية إلى النتائج التي تبرز أهمية هذه الدراسة من خلال فهم أعمق وأشمل بطبيعة العمل الأدبي . ويشكل النص الأدبي - بما يقدم من وسائل تعبيرية - مجالاً خصباً للدراسة الأسلوبية التطبيقية بما يتناول من وسائل لغوية وعلاقات فنية متبادلة بين ألفاظ وتراكيب اللغة ، بحيث يمكن في النهاية التعرف على الجوانب الجمالية التي تقترن بهذه

الأساليب، وتميز النص الأدبي عن غيره من النصوص التي قد تخلو من هذه اللمسات الجمالية، وبالتالي تميز بين الأدباء وتكشف عن الفوارق بينهم.

ولتحقيق هذه الأهداف لا بد من الوقوف عند الظواهر الأسلوبية المميزة في النص الأدبي وإيجاد صلة بين طريقة الأداء والمضمون فالتكرار ظاهرة أسلوبية لا بد من الوقوف عندها ومحاولة رصدها بهدف معرفة أثرها في أداء المعنى والأسرار الجمالية الكامنة وراء تدويمها في النص وكذلك ملاحظة الصيغ اللغوية والبلاغية التي يكثر الأديب من استخدامها، ونوع الكلمات وتراكيب الجمل والوزن والقافية إلى غير ذلك من الظواهر الأسلوبية التي يكون لها أثر واضح في بناء العمل الفني.

ففي معلقة عمرو بن كلثوم — كمثال للدراسة — تتوارد أفعال الأمر والنهي بشكل يحدد بنية القصيدة، والصيغتان تكسبان المعنى بعداً جديداً عن طريق تأكيد انتصار الشاعر وشعوره المتزايد بسيادته وسيادة قومه، يقول:

ألا هُبِّي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا^(١٦)

ولا غرابة في أن تبرز هاتان الصيغتان في مطلع معلقته ثم تتوارد بشكل عفوي بعد ذلك في أبياتها اللاحقة.

ثم هناك أساليب الاستفهام المتكررة بإيقاع منتظم يتناغم مع صيغ التعبير السابقة لتوحي من جانب آخر بالتناقض القائم بين فخره بقومه وسخريته المرة من أعدائه الذين يثير أمامهم مجموعة تساؤلات تكشف حقيقة ضعفهم وهوانهم:

بأي مشيئة عمرو بن هند	نكون لقيلكم فيها قطينا
بأي مشيئة عمر بن هند	تُطيعُ بنا الوشاة وتزدرينا ^(١٧)

ويركز الشاعر - كثيراً - على استخدام ضمير الجماعة «نحن» بما يحمل من مشاعر تناغم وصيغ التعبير الأخرى، فالإطار التصويري كله قائم على هذا التلاحم الجماعي بين الشاعر وقبيلته.

وكان من الطبيعي أن يقوده ذلك إلى صيغ مختلفة من المبالغة وأن يصل به الأمر إلى حد يتجاوز المنطق والمعقول في الواقع، كما تجاوزت كلماته المنطق والمعقول في الوضع اللغوي الثابت. وهذا يفسر قوله في نهاية المعلقة:

إذا بلغ الفِطام لنا صبيّاً تحرّ له الجبابرُ ساجدين^(١٨)

ولا يمكن فهم مثل هذه الصيغ والتعابير إلا من خلال ربط الأنماط اللغوية بعضها ببعض للوصول إلى المعنى العام الذي يقدمه النص وتفسير ذلك أسلوبياً لتأكيد هذه المعاني. وهذا يقودنا - بطبيعة الحال - إلى قائمة طويلة من الأساليب التي لا بد من الوقوف عندها، فالاستطراد لون آخر من ألوان التعبير التي يلح عليها الشاعر وهي ترتبط بالمحور الرئيسي لعملية التدويم التي تسيطر على منهج التعبير العام في القصيدة، وتؤكد قوة الصلة بين هذه الألوان التعبيرية وإحساس الشاعر بالمعنى الذي يختار له هذه الأساليب. فهو يعدد أبعاد المجد القبلي ويفرد عدة أبيات يذكر فيها مشاهير قومه ومشاهد القتال، وصيغ الحرب، وأدوات المعركة.

وبهذا تكتسب مثل هذه الصيغ والتعابير التي تبرز بشكل واضح في النص أهمية خاصة، ويصبح تكرارها ليس مجرد ظواهر عابرة أو توقيع موسيقي رتيب، وإنما تشكيل فني يكشف عن بناء القصيدة من الناحية الفنية وعلاقة ذلك بالمعنى الذي يعبر عنه الشاعر، وهذا يجعلنا نأخذ بالاعتبار الجانب الدلالي الذي تحمله في طياتها ويؤدي في النهاية إلى حسن التوصيل الشعري. والشاعر بهذا يوظف التكرار للتعميق الدلالي وهو يقرن ذلك بعملية التطريب الموسيقي الذي

يلتحم مع هذه الظواهر الأسلوبية . ويقويها شكلاً ومضموناً .

ثم نجد هذا التكرار في الكلمات التي تتناغم مع القافية ، فهو يلح عليها بشكل يعكس اللحن الجماعي الذي يعزفه على أوتار النون المطلقة التي تتلاحق في كلماته مثل « يا ظعيننا - علينا - أطعنا - ظلمنا - يقينا - قدرنا - بلينا - اهويننا - عنا - منا . . . » وقد جعلها الشاعر في نهاية أشطار أبيات عدة فيها صدى النون المطلقة مع القافية التي جعلها نغماً مشتركاً في كل أبيات معلقته .

وما دمنا أمام دراسة نصية تعكس أساس الدراسة الأسلوبية في العمل الأدبي ، فلا بد من الوقوف عند نص آخر ، ونختاره من النشر . ولتكن خطبة زياد ابن أبيه المعروفة باسم « البترا » موضوع الدراسة التحليلية . وهنا يمكن ملاحظة أسلوب الخطبة لفهمها والكشف عن جوانب الجمال الفني فيها ، فالألفاظ تكشف عن نفسية صاحبها الثائرة ، ولهذا نجد فيها إحياء الثورة والعنف والقوة وهو يلح عليها ؛ لأنه يجد فيها مجالاً فسيحاً للتعبير عن شعوره المتنامي بالغضب ، وهو يكررها ليصل إلى هدفه من اختيارها ، مثال ذلك قوله « الجهالة الجهلاء ، والضلالة العمياء ، سفهاء ، شهوات هدماً ، وإحراقاً ، سفكت دمه ، قطعت لسانه ، غرقناه ، أحرقناه ، نقبنا عن قلبه ، من نبش قبراً دفناه فيه حياً »^(١٩) . ويزداد هذا الشعور عندما تقترن الكلمات العنيفة الصاخبة بصيغ تعبيرية أخرى تضاعف من قوتها وشدة تأثيرها ، ويبدو ذلك بوضوح حين يستخدم الخطيب صيغ القسم لتعميق المعنى وزيادة التأكيد عليه « وإني أقسم بالله لأخذن الولي بالمولى » ثم هناك صيغ التوكيد المباشر المتمثل في تكرار اللفظ أو الاستهلاك بأن المكسورة الهمزة في مطلع جملة ، وهي صيغ تتلاءم مع ألفاظ الخطبة الثائرة وقد تلتقي مع القسم أو تفترق عنه ، في محاولة من الخطيب لوضع ألفاظه في صيغ جدية أكيدة تناسب المقام « إن لي فيكم لصرعى كثيرة » .

ولكي تكتمل الصورة التي يريد الخطيب رسمها يعتمد أسلوبين آخرين : أحدهما الأمر والآخر النهي والتحذير، إنه يريد تحقيق سيطرته عليهم ولهذا لا بد من أوامر ونواهٍ تتألف مع الصيغ الأخرى في تحديد الموضوع واستكمال جوانبه المختلفة، وهي صيغ تتكرر كثيراً على نحو ما نجد في قوله «اغتمزوها - كفوا عني أيديكم وألستكم، فليزدد إحساناً، فلينزع عن إساءته، فاستأنفوا أموركم... ومن صيغ التحذير إياي ودلج الليل، وإياي ودعوى الجاهلية...».

وهناك أساليب التعجب والاستفهام، وهي أساليب لازمة للحالة النفسية التي دفعت بزياد إلى صياغة خطبته، كما تواردت النعوت في ألفاظ مفردة منها على سبيل المثال «الجهلاء، العمياء، صغير، كبير، كريم، لئيم، غواه، سفيه، صحيح، سقيم».

ولا نريد الإفاضة في الحديث عن صيغ التعبير المختلفة التي تشكل أساساً للدراسة الأسلوبية؛ لأن هذا يمكن أن يكون موضوعاً آخر للدراسة النصية التطبيقية تفصل فيه الأمور بحيث تفضي في النهاية إلى رسم صورة واضحة لأسلوبيات النص. وأما ما نريد تأكيده هنا، فهو مجرد وضع صورة لكيفية تناول النص وفق مفاهيم الدراسة الأسلوبية الحديثة بحيث تشكل الخصائص اللغوية مادة أساسية للدراسة حين يتغير نمط الاستخدام في النص بشكل يحدث تأثيراً قوياً في عملية تقديم المعنى، وهنا يمكن اعتماد مجموعة نصوص من إنتاج أديب واحد، وإخضاع لغته في هذه النصوص للتحليل مما يساعد كثيراً في تفسير طريقة التعبير والأسلوب الذي يميز هذا الكاتب عن غيره. ولا يعني ذلك أن الدراسة الأسلوبية تحتاج إلى كل نتاج الأديب، وإنما يمكن التعامل مع نص أدبي يمثل نموذجاً لدراسة أوسع وأشمل.

ولا يمكن التعامل مع لغة نص باعتبار وظيفتها، وإنما من خلال السياقات

الإيحائية ؛ لأن اللغة - هنا - لا يقصد بها نقل المعنى وإنما إحداث تأثير في المتلقي الذي يشكل جزءاً أساسياً من كيان النص . فالنص الأدبي يظل ناقصاً عديم الفائدة ما لم يحظ بمتلق واع يعيد التجربة ويتمثل أبعادها ، وهنا لا بد من إدراك علاقة اللغة بالإحساس الشخصي وقدرة الأديب والمتلقي - على حد سواء - في فهم هذه العلاقات وإمكانية التعامل معها على هذا الأساس ، فاللغة هي مادة الفكر ، وهي مادة التفاعل النفسي والشخص ، وهي وسيلة نقل الشحنات العاطفية «إن اللفظ هو وسيلتنا الوحيدة إلى إدراك القيم الشعورية في العمل الأدبي ، وهو الأداة الوحيدة المهيأة للأديب لينقل إلينا من خلالها تجاربه الشعورية ، وهو لا يؤدي هاتين المهمتين إلا حين يقع التطابق بينه وبين الحالة الشعورية التي يصورها ، وعندئذ فقط يستنفد - على قدر الإمكان - تلك الطاقة الشعورية ويوحىها إلى نفوس الآخرين» (٢٠) .

وكما تعبر اللغة عن الفكر فإنها تعبر عن الوجدان ، ولهذا لا بد أن تعنى الدراسة الأسلوبية بالجانب العاطفي في الظاهرة اللغوية ، أو الظواهر الكلامية المليئة بالإحساس ، ففي النص الأدبي جانبان :

أحدهما موضوعي يهدف إلى وضع اللغة بهدف الفهم ، والآخر ذاتي يتمثل في رسم صورة واضحة لفكر الأديب وإحساسه ، ويتضح ذلك في استخدامه المتميز للغة ، فأسلوب الكاتب في النص هو شخصيته مرسومة في أحرف وكلمات ، ولا نبالغ إذا قلنا بأن أسلوب الكاتب هو الكاتب نفسه «ولهذا كانت الأساليب بما تحويه من أفكار ملكاً لأصحابها ، فتلك القوالب الفنية من الكلام صنعة المتكلم وذلك التشكيل والتلوين للمعاني ابتكاره» (٢١) ومن هنا يكون التعامل مع وسائل التعبير المختلفة في النص الأدبي التي تبرز ما فيه من جوانب وجدانية وجمالية وما يتصل بالنواحي النفسية «إن التحليل اللغوي (الفلولوجي)

ذو أهمية كبرى في فهم النفس والنص الأدبي على السواء ، إذ التحليل النفسي هو في معظمه تحليل لغوي» (٢٢).

وتكشف الدراسة الأسلوبية عن الجوانب الإبداعية للغة التي يملك ناصيتها المبدع عندما يصل إلى مرحلة ناضجة في التعامل معها .

ويركز الأسلوبيون على الظواهر المميزة للتركيب اللغوي من حيث اختيار الكلمات وتكرارها ، ورصد الأدوات المساعدة كأدوات الجر والعطف والشرط والاستفهام والنفي ، ثم وضع الجمل وترتيبها وصلة بعضها ببعض بغية رسم صورة واضحة للنص الأدبي . وهذا بطبيعة الحال يميز الدراسة الأسلوبية التي تبدأ بالتحليل الجزئي والظواهر الفردية لتنتهي بالعمل الأدبي في مجمله . أو دراسة مجموعة نصوص لمبدع واحد تبرز - فيما بعد - خصائص التعبير الأدبي عنده بشكل عام .

وهنا يبرز الفرق بين الدراسة الأسلوبية ، والدراسات النقدية والبلاغية التي ركزت - فيما مضى - على دراسة الظاهرة الفردية في العمل الأدبي ، ووضع أحكام عامة ثم محاولة تأكيدها من خلال جزئيات النص ، دون أن تكون هذه الجزئيات محور الدراسة الأساسي ، والنقطة التي يبدأ منها البحث لتصل في النهاية إلى دراسة شاملة تعطي تصوراً صحيحاً لفهم النص الأدبي اعتماداً على ما فيه من خصائص مميزة ، كما هو الحال في الدراسات الأسلوبية الحديثة التي تركز على مثل هذه الجزئيات لتصل إلى التصور الكامل ، فهي تسير في تسلسل دقيق يعمق الدراسة ، ويكشف عن جوانب مختلفة قد لا تظهر من خلال الأحكام العامة التي اعتاد كثير من الدارسين وضعها قبل أن يلجوا النص ويلتقطوا حبات اللؤلؤ المنشورة فيه .

الهوامش

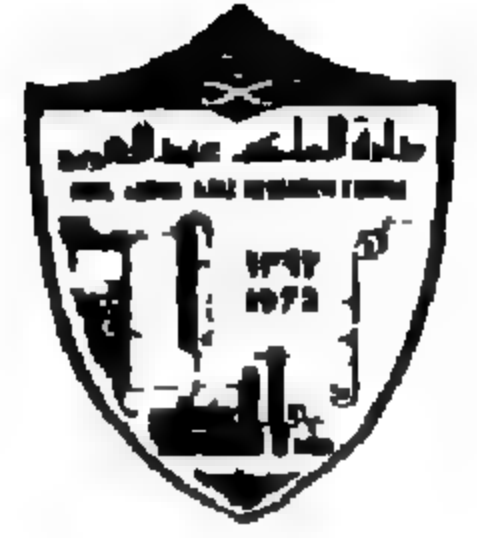
- (١) رينيه ويلك، أوستن وارين : نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي مراجعة د. حسام الخطيب. ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - ص ٩.
- (٢) رينيه ويلك : مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (١١٠) ط المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ١٩٨٧، ص ٤٣١.
- (٣) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤، ص ١٢٩.
- (٤) د. طه وادي : جماليات القصيدة المعاصرة - ط دار المعارف مصر، ص ١٤.
- (٥) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية ص ١١، ١٢.
- (٦) صلاح فضل : ظواهر أسلوبية في شعر شوقي، مجلة فصول المجلد الأول، العدد الرابع، يوليو ١٩٨١، ص ٢١.
- (٧) سيد قطب : النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، ط بيروت ص ٢٨.
- (٨) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية ص ١٢٩.
- (٩) لاسل ابركرمبي : قواعد النقد الأدبي ترجمة د. محمد عوض محمد - ط لجنة التأليف والترجمة ص ٣٥.
- (١٠) علي أدهم : فصول في الأدب والنقد والتاريخ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص ١٠٨.
- (١١) لاسل ابركرمبي : قواعد النقد الأدبي ص ٣٦.
- (١٢) رينيه ويلك، أوستن وارين : نظرية الأدب ص ٣٢.
- (١٣) إيليا حاوي : في النقد الأدبي، ط دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٧٩، ص ٨.
- (١٤) أحمد الشايب : الأسلوب، ط المطبعة الفاروقية - الاسكندرية ١٩٣٩، ص ١٢٠، ١٢١.
- (١٥) د. محمد عبد المطلب : البلاغة والأسلوبية ص ١٣١.
- (١٦) الزوزني : شرح المعلقات السبع، ط دار الجليل - بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص ١٦٥.
- (١٧) المصدر السابق : ص ١٧٨، ١٧٩.
- (١٨) المصدر نفسه ص ١٨٩.
- (١٩) انظر الجاحظ، البيان والتبيين تحقيق وشرح عبد السلام هارون - ط مكتبة الخانجي بالقاهرة - الطبعة الرابعة ٢/٦٢ - ٦٥.
- (٢٠) سيد قطب : النقد الأدبي ص ٧٩.
- (٢١) د. محمد طاهر درويش : في النقد الأدبي عند العرب، ط دار المعارف ١٩٧٩، ص ٢٤٨.
- (٢٢) يوسف اليوسف : مقالات في الشعر الجاهلي، ط دار الحقائق - الطبعة الثالثة ١٩٨٣، ٢٣٠ - ٢٣١.

التنظيم الإسلامي ودوره في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية في يوغوسلافيا السابقة

د. أبو الفتح شرف الدين حجازي

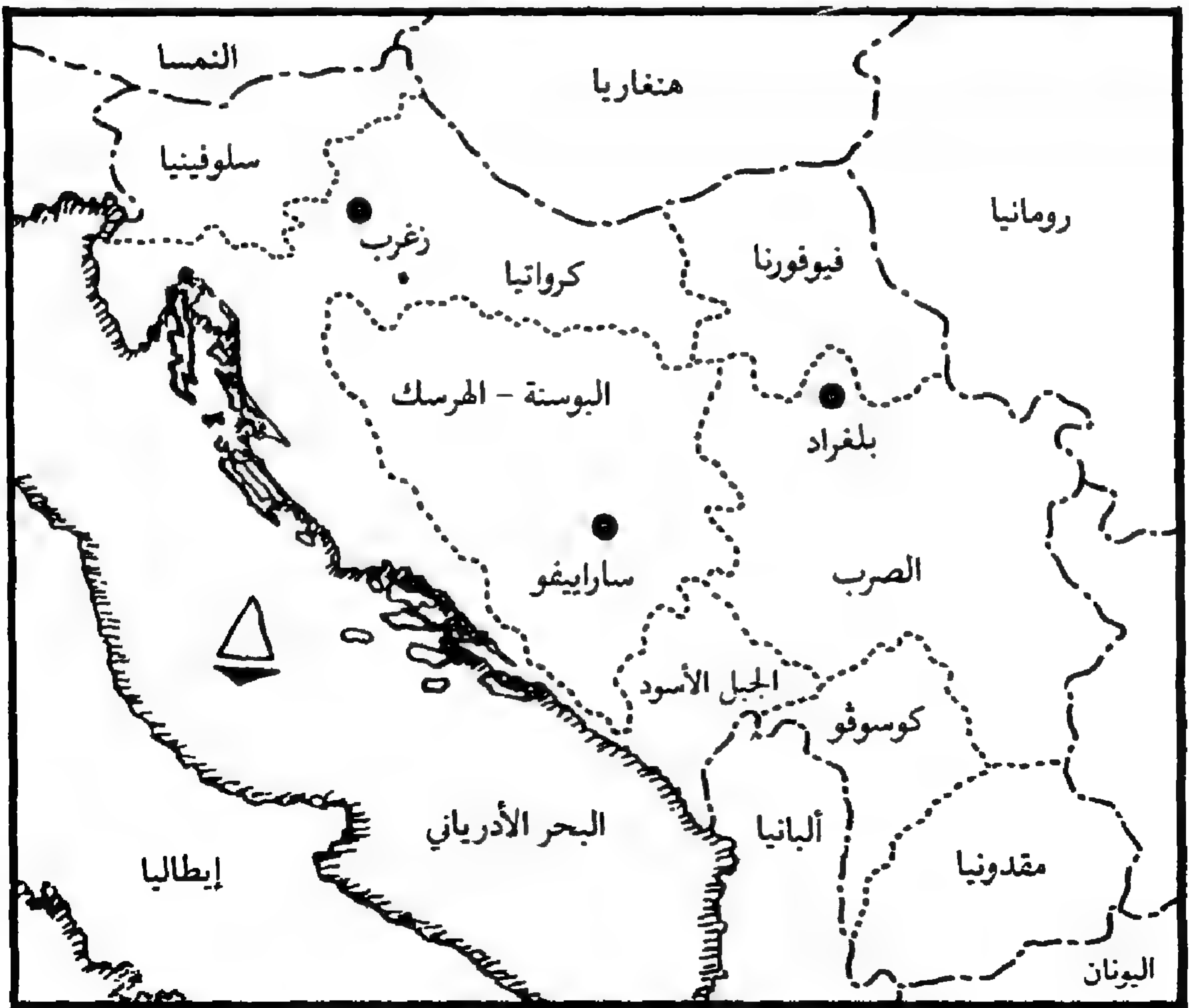
ملخص البحث

في القرن الرابع عشر والخامس عشر دخلت الأقاليم اليوغوسلافية في نطاق الإمبراطورية العثمانية، وغدت ولايات إسلامية تأصلت فيها الحضارة الإسلامية وتشرفت القرى والمدن أسوة بباقي دول الشرق الإسلامي. وفي القرن التاسع عشر وفي الربع الأول من القرن العشرين، بدأت السلطة العثمانية تنحسر على تلك الرقعة من أوروبا - تاركة وراءها المسلمين ومساجدهم ومؤسساتهم وتراثهم وأوقافهم يرزحون تحت نير سلطة مسيحية حاكمة، وتعرضوا لشتى أنواع الظلم والقتل والتشريد والهجرة أحياناً. في ظل الاحتلال النمساوي ظهرت الأحزاب السياسية للصرب والكروات في البوسنة والهرسك، ولم يتخلف المسلمون الذين قاوموا هذا الاحتلال واضطروا السلطات النمساوية إلى الاعتراف بهويتهم وممتلكاتهم وأوقافهم، وسمحت لهم بالحكم الذاتي في إدارة شئونهم الدينية والثقافية والأوقاف.



ظهرت «الهيئة الإسلامية» برئاسة شيخ علماء يوغوسلافيا، حيث لعبت دوراً حاسماً في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية وتفرعت في ربوع يوغوسلافيا السابقة تحت رئاسة موحدة في «سرايفو» وكان لها الشخصية الاعتبارية في تمثيل المسلمين محلياً ودولياً، ولولاها لكانت منشآتهم الدينية خاوية من المسلمين أو لغدت آثاراً تاريخية لا أكثر.

حي على الجهاد



● خريطة يوغوسلافيا ●

مقدمة

● إن مشاهد الإسلام الحافلة ، وحركته الدؤوبة على أرض يوغوسلافيا السابقة مليئة بالصور البراقة والمواقف المبصرة والمنجزات الخالدة التي تحدث الزمن وما زالت ثابتة وباقية في ذاكرة الزمن . . معين لا ينضب وزاد متواصل للباحثين والدارسين كلما وقعت أيديهم على كنز ظهر لهم غيره . . حضارة وتراث فريد صنعه الإسلام على هذه الرقعة الشاسعة وسط الطريق الموصل بين الشرق والغرب .

● سطعت شمس الإسلام (أيام العثمانيين) في سماء هذه البلاد قروناً عديدة من الزمن ، ونهل أهلها من نفحات الدين وعلومه ، وتأصل الاستشراق وظهرت المآذن التي تطاول أعنان السماء ، وانتشرت المدارس الإسلامية ومكاتب القرآن ، وتطورت العمارة الإسلامية والمباني التركية ، وأقيمت الأسواق والتكايا والسرايات والأسبله وكأنك في دمشق أو القاهرة^(١).

● وظهر العلماء والأدباء والشعراء الذين أثروا صفحة الثقافة الإسلامية ، وأسهموا في إنماء الإحساس القومي تجاه الإسلام ودفَعوا بأبنائهم في صفوف جيوش الإسلام خدمة للدين ودفاعاً عنه ونشراً لمبادئه ، وبمعاونتهم وصل العثمانيون إلى أسوار فينا وقضوا على الفتن والثورات الداخلية التي كانت تستهدف الإسلام وأهله^(٢).

● دارت الأيام وانهارت الإمبراطورية العثمانية وفجأة وجد مسلمو هذه البلاد أنفسهم يرزحون تحت وطأة دولة مسيحية وحضارة غربية غريبة عليهم هواءً ومسكناً ومشرباً ومطعماً . . . فقاوموا وصمدوا ونظموا أنفسهم

ودافعوا عن حقوقهم وشخصيتهم الإسلامية وطوروا حياتهم الدينية ومارسوا الشعائر ولولا ذلك لكانت منشآتهم الدينية في يوغوسلافيا خاوية من المسلمين أو لغدت آثاراً تاريخية لا أكثر .

وبعد ، فإن هدفنا هو إبراز دور التنظيم الإسلامي في الحفاظ على الهوية والتراث الثقافي والحضاري للمسلمين في يوغوسلافيا السابقة^(٣).

المدخل:

ليس نافلة أن نقرر بأن الأمر يقتضي منا قبل الدخول مباشرة إلى صلب البحث «التنظيم الإسلامي ودوره في الحفاظ على الهوية والتراث والحضارة الإسلامية» أن نعرض في إيجاز إلى الحديث عن جغرافية الأراضي التي تدور حولها الدراسة حتى يكون المتابع على معرفة بأبعادها وطبيعتها . وإلى ذكر نبذة تاريخية لا بد منها . .

من الناحية الجغرافية:

يوغوسلافيا دولة تقع في جزيرة البلقان ، باستثناء الجزء الشمالي الغربي فيدخل في نطاق أوروبا الوسطى . والبلقان منطقة جغرافية تحتل جنوب شرق أوروبا ، وتشمل عدة كيانات سياسية هي : بلغاريا ، يوغوسلافيا ، اليونان ، ألبانيا والقسم الغربي من دولة تركيا .

ويوغوسلافيا بموقعها المتميز في جنوب شرق أوروبا على الخط الفاصل بين الشرق والغرب ، فإنها بحكم موقعها ، كانت مسرحاً للحروب والهجرات والخلافات الحادة حول الحدود بين الأقليات القومية وشاع في الأوساط السياسية

اصطلاح «البلقنة» الذي يعني التجزئة التي تقوم على القوميات الصغيرة لتؤدي في النهاية إلى نشوء دول جديدة مستقلة .

تبلغ مساحة يوغوسلافيا السابقة ٢٥٥٨٠٤ كم^٢ ، ويبلغ عدد سكانها حوالي ثلاثة وعشرين مليون مواطن ، وبذلك تحتل المرتبة التاسعة من حيث المساحة والمرتبة الثامنة من حيث عدد السكان في أوروبا . وهي أكبر من بريطانيا وأصغر قليلاً من إيطاليا ، وهي جمهورية بلقانية يحدّها من الشمال النمسا والمجر ، ومن الجنوب اليونان وألبانيا ، أما إيطاليا فتوجد في شمالها الغربي^(٤) .

وكانت يوغوسلافيا السابقة تتكون من جمهوريات اتحادية هي :

(١) البوسنة والهرسك : تمثل الجزء الأوسط من يوغوسلافيا السابقة وتغطي مساحة قدرها ١٢٩ , ٥١ كم^٢ (٢٠٪ من المساحة الكلية ليوغوسلافيا قبل التجزئة) - وتعد هذه الجمهورية مع سنجق نوفى بازار بين نهر سافا شمالاً ونهر درينا شرقاً ودالماتسيا غرباً والجبل الأسود جنوباً من أوسع المناطق الإسلامية وأغناها . عاصمة الجمهورية هي (سرايفو) يسكنها حوالي ٦٨٧ , ٥٠٠ شخصاً وهي المركز السياسى والاقتصادى والثقافى للجمهورية ، ويليهما في الترتيب من حيث الأهمية مدن : «بانيا لوكا ، مستار ، توزلا ، ذيتسا ، دوبوى ، بيهاتش ، ياييتسا ، ترافنيك . وهي قلب الإسلام النابض في عموم أوروبا^(٥) .

(٢) صربيا : تقع جمهورية صربيا في الجزء الشرقي من يوغوسلافيا وتشغل مساحة قدرها ٨٨ , ٣٦١ كم^٢ (٥ , ٣٤٪ من كل مساحة يوغوسلافيا السابقة) - يتبعها وتحت سيطرتها إقليمان أولهما «فويفودينا» ومساحته ٢١٥٠٦ كم^٢ تسكنه عرقيات سكانية مختلفة ، والثاني «كوسوفو» ومساحته ٨٨٧ , ١٠ كم^٢ تسكنه غالبية عظمى من الألبان المسلمين يصل عددهم إلى مليوني شخص ، يكونون

ثاني تجمع إسلامي في يوغوسلافيا بعد البوسنة والهرسك ، وهم مازالوا يناضلون من أجل الاستقلال والانفصال عن صربيا التي تسومهم سوء العذاب . ويقع الإقليمان ضمن الحدود السياسية لجمهورية صربيا . يمثل عدد السكان في الإقليمين حوالي ١ / ٢ سكان صربيا ذاتها التي يبلغ عدد سكانها حسب إحصاء ١٩٨١ م (٨٣٦ , ٣٠٥ , ٩) مواطناً . بلجراد هي العاصمة لصربيا ولكافة يوغوسلافيا السابقة وكان بها خلال العصر الإسلامي (٢٠٠) مسجد ، (٢٧٠) جامعاً ، (٨) مدارس ، (٩) دور لتعليم الفقه والحديث ، (١٧) تكية إسلامية ، (٢٠) مكتباً لتعليم الصبيان ، وبيوت سكنية تركية الطراز - وليس بها الآن سوى مسجد واحد^(٦) .

(٣) مقدونية : تقع بجوار بلغاريا وجنوب صربيا وتتصل أنهارها بكل من بحر إيجه والبحر الأدرياتيكي . ويوجد بها ثالث تجمع إسلامي في يوغوسلافيا السابقة بعد كل من البوسنة والهرسك وأقليم كوسوفو وميتوهيا . وأهم المدن بها هي : سكوبلي العاصمة التي كان يطلق عليها في العصر الإسلامي «أسكوب» وبها مجلس علماء مسلمي جنوب يوغوسلافيا ، فضلاً على العديد من الآثار الفنية والتاريخية مثل : حمامات داود باشا ومسجد غازي عيسى بك من القرن الخامس عشر ، ومسجد مصطفى باشا (١٤٩٢ م) ، وجامع السلطان مراد الثاني (١٤٢١ - ١٤٥١ م) . وهي أول ولاية عثمانية فتحها الأتراك ودخلها الإسلام على الأرض اليوغوسلافية . وتبلغ مساحة مقدونية ١٠٪ من مساحة يوغوسلافيا^(٧) .

كرواتيا : تقع في شمال البوسنة وجنوب سلوفينيا ويحدها من الشرق الجزء الشمالي من صربيا وتمتد حدودها الغربية حول البحر الأدرياتيكي . وتشغل مساحة من الأراضي قدرها ٥٦, ٥٣٨ كم^٢ بما يمثل ٢١٪ من مساحة يوغوسلافيا

مجتمعة . ويقوم بها حوالي (٥) مليون شخص ٧٥٪ منهم من أصل كرواتي و ١١٪ من أصل صربي و ٨٪ عرقيات أخرى بينهم المسلمون^(٨) .

هذا وتوجد بعض الجماعات المسلمة وبصفة خاصة في المصانع والتجمعات العمالية وفي الجامعات - يقال عنهم بأنهم مسلمون في أرض الغربية (★) - وكانت هناك بعض التجمعات الإسلامية في بعض المناطق الكرواتية وقت الاحتلال العثماني لكرواتيا . والعاصمة هي زغرب التي يوجد بها المركز الإسلامي الذي تم افتتاحه أخيراً^(٩) .

الجبل الأسود: يقع الجبل الأسود «مونتبخرو» في جنوب يوغوسلافيا القديمة متاخماً لألبانيا التي يدين أهلها بالإسلام، وفضلاً على أنه يوجد بالجبل الأسود نفسه (٨٨) ألف مسلم ألباني، ويحتل المسلمون المرتبة الثانية من حيث تعداد السكان بجمهورية الجبل الأسود . ويغطي الإقليم مساحة قدرها ١٣,٨١٢ كم^٢ (ما يوازي ٤,٥٪ من إجمالي مساحة يوغوسلافيا السابقة) وتتصف التضاريس بالمرتفعات الجبلية الوعرة التي يكسوها الجليد في معظم فصول السنة .

تجري أنهار (مونتبخرو) خلال ممرات مائية عميقة ويصب بعضها في البحر الادرياتيكي والبعض الآخر في البحر الأسود .

وطبقاً للإحصاء العام اليوغوسلافي سنة ١٩٨١ م يعيش بالمنطقة ٨٩٩,٥٨٢ شخصاً منهم ٦٨٪ جبليين، ويمثل الألبان ٢٠٪ من إجمالي السكان، علاوة على وجود أعداد أخرى من المسلمين بين الصرب والكروات وغيرهم ممن يسكنون «مونتبخرو» والدين الإسلامي ظاهرة لها تأثيرها في المجتمع بالجبل الأسود، والمسلمون هم القومية الثانية هناك . وفي نهاية القرن السابع عشر كان الدستور

العثماني مطبقاً على الجبل الأسود كولاية عثمانية . العاصمة هي «تليتوجراد» مساحتها ٥٤ كم^٢ وبها جامع للمسلمين وبرج ساعة الميدان من العصر العثماني^(١٠).

سلوفينيا : تقع في الجزء الشمالي الغربي من يوغوسلافيا ، يحدها من الشمال النمسا والمجر ، وتقع كرواتيا في جنوبها ، وتغطي مساحة من الأرض قدرها ٢٥١ , ٢٠ كم^٢ , ٧٪ من المساحة الكلية ليوغوسلافيا السابقة . العاصمة هي ليوبليانا . يقطن بها بعض المسلمين . هذا إلى جانب المسلمين من العناصر السلافية تبعاً للهجرة العمالية حيث يستأجرون بعض الأماكن لإقامة الصلاة ، وتنظيم شئونهم الدينية ، وقد أقيم بها أخيراً مسجدٌ ومركز إسلامي من تبرعات اليوغوسلاف في المهجر ، ومن المملكة العربية السعودية وبعض الدول الإسلامية الأخرى^(١١).

من الناحية التاريخية:

ظهر «الأليرون» في شبه جزيرة البلقان في فترة مبكرة في عصر البرونز ، وأصبح لهم مع الزمن تقاليدهم الحضارية البارزة في غرب البلقان . وتقول المصادر التاريخية بأن قبائل «إيليريا»^(*) هم السكان الأصليون لكافة المنطقة التي تقع عليها دولة يوغوسلافيا السابقة - وقد أقامت هذه البطون دولة إيليرية التي استوعبت الإقليم بكامله وامتدت على طول الساحل الشرقي للبحر الإديرياتيكي ، وتمتعت بنفوذ عسكري وسياسي كبير في المنطقة ، إلا أن ذلك قد اصطدم مع توسع الإمبراطورية الرومانية مما أدى إلى حروب طويلة بين الطرفين ، وقد تدرج الصدام إلى الحرب الرومانية / الأليرية ٢٢٩ ق . م ثم عادت واستمرت

سنة ٢١٩ ق.م إلى أن تمكنت روما من إلحاق الهزيمة بالجيش الأليريه وأسر ملكها الأخير سنة ١٦٨ م، ومع هذه الهزيمة فقد الأليريون دولتهم واستقلالهم السياسي ودخلوا في نطاق الإمبراطورية الرومانية وبالتالي بيزنطة وعاصمتها القسطنطينية (١٢).

جاء السلاف الجنوبيون سكان يوغوسلافيا السابقة إلى جزيرة البلقان في نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الميلاديين في وقت كانت فيه الإمبراطورية الرومانية آخذة في الانهيار وكانت المسيحية تنتشر فيها. وبرغم ذلك كان السلاف يدمرون المدن ويهدمون المعابد المسيحية وفي النهاية قبلوا النصرانية وتعلموها على يد اليونانيين «شيريل (و) ميتوديس» (١٣).

وفي القرن التاسع تكونت ولاية (صربيا) في منطقة راشكا الجبلية. وفي القرن العاشر تكونت ولاية «كرواتية» في دالماتسيا على ساحل البحر الإديرياتيكي، وبعد ذلك نقل مركزها في إقليم بانيويا وعاصمته «زغرب» - لكنها ضمت إلى «هنجاريا» في عام ١١٠٢ ميلادية، أما السلوفينيون فقد أسسوا ولاية مستقلة سنة ٦٤٠ ميلادية ولكنها ضمت إلى دولة الفرانك في القرن الثامن. وفي سنة ٩٧٦ أسست القبائل المقدونية ولاية كبيرة بقيادة صمويل ضمت إليها جزءاً من قبائل الصرب.

وفي القرن الثاني عشر وضع «الستيفان نيمانيا» أسس ولاية الصرب في القرون الوسطى التي اتسعت كثيراً على حساب الممتلكات البيزنطية في الجنوب، وفي هذا الوقت تكونت مملكة البوسنة والهرسك في المنطقة الوسطى من يوغوسلافيا السابقة، ولكنها كانت تعاني من هجمات الهنجارين (النمسا والمجر).

بلغت الصرب أوج اتساعها في عصر الإمبراطور ستيفان (١٣٣١ - ١٣٥٥ م)

الذي انتهز فرصة وجود القلاقل الداخلية في الإمبراطورية البيزنطية، ووسع ممتلكاته في كورنثة - وبعد أن انتصر «دوشان» في عدة حروب، توج في «سكوبلي» إمبراطوراً على الصرب والأغارقة^(١٤).

الإسلام في يوغوسلافيا (★):

من الآراء السائدة أن أول وصول للإسلام إلى يوغوسلافيا إنما جاء بعد الفتح العثماني بداية من القرن الرابع عشر الميلادي، غير أن هذا الرأي ينطبق على وصول المسلمين بأعداد كبيرة - ولكن الوصول الفعلي سابق على الفتوح التركية لهذه البلاد. . فالعلاقات بين الشعوب اليوغوسلافية والبلاد العربية هي علاقات قديمة، فبينما كان السلاف يدخلون المدن البيزنطية كان العرب يقتربون من الحدود البيزنطية في البلقان، وقد ساعد ذلك السلاف على توطيد أقدامهم والاستقرار بالمنطقة، وشهدت الفترة ما بين القرن التاسع والحادي عشر وجود أفراد من السلاف بين حراس الأمراء العرب، وقد عُين رمضان الصقلي قائداً لحرس الخليفة في مصر. واحتل السلاف وظائف مهمة في الحكومة وفي الجيش خلال حكم العرب في الأندلس. وبلغ عدد الحراس منهم في قرطبة في العصر الأموي ١٣٧٥٠ رجلاً من الأصحاء الأشداء، وبرز من كتاب قرطبة الكاتب السلافي «فاطن» وأيضاً «نديم الواصف»^(١٥).

وكشف النقاب أخيراً عن انتشار العرب في أراضٍ يونانية، ووجدت عملات وكتابات عربية منقوشة تدل على وجود العرب أو مرورهم بجزيرة البلقان في أوائل العصور الوسطى. وقد أظهرت البحوث التي أجريت في (أثينا) وفي (أتيكا) وفي (كورنثة) عن وجود علاقات تجارية تدل على حضور الإسلام على طول البحر الإيجي.

وكان وجود الإسلام في البحر الأبيض المتوسط خلال القرون الوسطى يعود إلى العنصر العربي، أما البربر فقد تمثلتهم العروبة وأصبح لهم علاقات تجارية مع شرق البلقان (١٦).

وفي القرن الخامس عشر اختل التوازن بين الدول المسيحية والإسلامية على شواطئ البحر الأبيض المتوسط حيث انطلقوا من الأناضول ليكتسحوا آخر ما تبقى من بيزنطة ودمروا المعاقل اللاتينية في بحر إيجه التي كانت قد أقيمت في القرن الثالث عشر، ثم احتلوا اليونان بصورة دائمة وتوغلوا في شبه جزيرة البلقان التي تتكون من «بلغاريا - يوغوسلافيا - اليونان نفسها - ألبانيا».

الأتراك في يوغوسلافيا:

مع دخول الأتراك العثمانيين إلى البلقان فتح فصل جديد في حياة الدولة اليوغوسلافية القديمة. دخل العثمانيون الأراضي «البشناقية» لأول مرة ١٣٥٣ ميلادية، عندما قاموا بفتح مدينة «جنيبلو»، وهزموا الجيوش النصرانية المتحالفة ١٣٦٥ م قرب «أدرنة» وقد أدى ذلك إلى فتح «مقدونية» ١٣٨٠ م في زمن السلطان «مراد»، عند ذلك توحد البيزنطيون والصرب والبلغار لمقاومة التقدم الإسلامي ولكنهم هزموا سنة ١٣٨١ م. أخذ الصرب يتحدون لصد العثمانيين ولكنهم نالوا هزيمة منكرة سنة ١٣٨٩ م في معركة «كوسوفو» التي استشهد فيها السلطان مراد، وأقيم له ضريح ومقبرة ما زالوا قائمين حتى الآن. تولى بعده ابنه «بايزيد» وتحقق النصر على يديه، وبذلك انضمت الأراضي الصربية إلى الدولة العثمانية وكان آخرها مدينة بلجراد سنة ١٤٥٩ ميلادية وأصبح المسلمون على أبواب البوسنة ولكنهم لم يفتحوها واكتفوا بأخذ الجزية من

ملوكها ، إلى أن استنجد الأهالي من حكامهم . عند ذلك قرر السلطان محمد الفاتح فتح تلك البلاد سنة ١٤٦٣ م وأعلن أن لا إكراه في الدين ولم يمر عامٌ واحدٌ حتى اعتنق البشائقة الإسلام عن بكرة أبيهم ، وصاروا من أقوى أنصاره وأعز حماه طيلة الحكم العثماني لتلك البلاد . وتوالى الفتوح العثمانية بفتح كل بلاد البوسنة واهرسك سنة ١٤٨١ م ، ثم معظم بلاد كرواتيا ١٥٢٦ م ، أما «سلوفينيا» فقد وصلوها سنة ١٥٦٦ م ولكنهم لم يدخلوها^(١٧) .

يوغوسلافيا بعد الأتراك :

دار الزمان وانهزم الأتراك أمام أسوار «فيينا» واضطر العثمانيون في مؤتمر برلين (١٨٧٨ م) إلى التنازل عن ولاية «البوسنة» إلى النمسا والمجر وتلا ذلك في صيف العام نفسه دخول الجيش النمساوي إلى البوسنة حيث اجتازت وحدات من الجيش النظامي التركي مدينة «سرايفو» وهي تجلو عن المنطقة ورسخ في أذهان المسلمين أن السلطان العثماني يسلم البلاد دون مقاومة ، واستعدت الأسر المسلمة للهرب إلى أماكن بعيدة عن السيطرة المسيحية ولكن المسلمين نظموا أنفسهم وأعلنت حركة المقاومة ضد الجيش النمساوي بقيادة المفتي «محمد وهبة» ومن بعده «محمد الحاج» ووقعت (٦٠) معركة وبلغت خسائر النمسا (٥٠٠٠) قتيل بين جندي وضابط .

وفي (١٩٠٩ م) وقع الباب العالي الاتفاق النمساوي/ التركي باستحقاق النمسا لإقليم (البوسنة) في مقابل استلام تركيا لسنجق «نوفي بازار» .

كان الحكم النمساوي منعوتاً بالتشريد والاضطهاد للمسلمين ومحاولة تنصيرهم مما نتج عنه ثورة المسلمين في ١٥ / ٤ / ١٩٠٩ م ضد النمسا بقيادة :

على فهمي جانيتش) ونجحوا في الحصول على الحكم الذاتي (على النحو المبين
،(البحث)(١٨).

استمر احتلال النمسا للبوسنة والهرسك حتى الحرب العالمية الأولى، حيث
نهزمت النمسا وظهرت (يوغوسلافيا) بحدودها المعروفة حالياً بعد أن شهد
لسلمون مصرع تسعة آلاف من النساء والأطفال والشيخوخ في مذبحه سهل
فوتشا» التي قام بها الصرب ضد المسلمين(١٩).

قامت الحرب العالمية الثانية وتفتت يوغوسلافيا من جديد، ولكن الأحوال
نسمت بمذابح للمسلمين من طرف الكروات والصرب على حد سواء، فقتل
من المسلمين ما يزيد على (٢٥٥) ألفاً، كثيرٌ منهم من الأطفال والشيخوخ والنساء
ثناء اشتغال الرجال في الحرب حيث كانوا يمزقون الأطفال ويقتلون بطون النساء
بوحشية وهمجية(٢٠).

بعد الحرب سيطر الحزب الشيوعي الذي ضيق الخناق على المسلمين وكان
كثير الحكام من الصرب الذين بدأوا عهداً جديداً من الاضطهاد للمسلمين
ونصبت المحاكم العسكرية للعلماء البارزين من المسلمين وأعضاء الجمعيات
الإسلامية. وقبل انفراط عقد الدولة اليوغوسلافية خفَّ الاضطهاد عنهم
ونشطت الهيئة الإسلامية في تطوير المؤسسات الإسلامية وتدعيم دورها داخلياً
وخارجياً(٢١).

بدأت كل قومية تؤسس لها حزباً مستقلاً منذ منتصف عام ١٩٩٠م، ونادى
الحزب الصربي بإقامة صربيا الكبرى التي تشمل: صربيا الحالية وجمهورية
البوسنة والهرسك، والجبل الأسود، ومقدونية، وأجزاء كبيرة من كرواتيا.

وأخذ الحزب الكرواتي ينادى بإقامة كرواتيا الكبرى التي تشمل: كرواتيا

الحالية وجمهورية البوسنة .

فاز الحزب الصربي الاشتراكي القومي بأكثر من ٨٠٪ من الأصوات في صربيا وبذلك أخذ يعمل على إقامة صربيا الكبرى ، وقاطع الألبانيون الانتخابات لعدم اعتراف صربيا بحقوقهم . وفاز الحزب السلوفيني القومي بأغلبية ساحقة في سلوفينيا وكذلك الكرواتي القومي في كرواتيا .

وفي البوسنة حصل الحزب الإسلامي على الأكثرية ، وتشكلت حكومة إئتلافية من الأحزاب الثلاثة «المسلمون - الصرب - الكروات» وأختير المجاهد «علي عزت بيجوفيتش» رئيسا للبوسنة والهرسك .

في ٢٥ يونيو ١٩٩١م أعلنت سلوفينيا الاستقلال وفي اليوم نفسه أعلنت كرواتيا اتخاذ عدة خطوات في هذا الشأن ونشبت الحرب بين الصرب والكروات الذين انفصلوا عن يوغوسلافيا السابقة وأصروا على الاستقلال .

في تلك الأثناء أعلنت كل من البوسنة ومقدونية رغبتها في الاستقلال عن الحكومة المركزية في بلجراد ، وأجرى استفتاء للأقلية الألبانية في مقدونية التي تطالب بالانضمام إلى إقليم «كوسوفو» الذي يناضل أهله أيضاً من أجل الانفكاك من تحت العباءة الصربية وقد كان في الأصل أرضاً ألبانية أقطعت من الدولة الأم (٢٢) .

مازالت المجازر مستمرة على أرض البوسنة المسلمة الممنوعة من السلاح ما عدا سلاح الإيمان بالله ورسوله وتنظيمهم الذي حافظ على كيانهم حتى اليوم على النحو الذي سنراه في عرضنا لموضوعنا هذا إن شاء الله .

تكوين الهيئة الإسلامية ودورها في تنظيم المجتمع الإسلامي في يوغوسلافيا السابقة

كان تنظيم المجتمع الإسلامي بالولايات اليوغوسلافية وفي شتى الولايات الأخرى التابعة للإمبراطورية العثمانية، يقوم على أساس أن الخليفة هو الرئيس الأعلى للمسلمين كافة وكان يمارس صلاحياته عن طريق نائبه وهو شيخ الإسلام ومقره عاصمة الدولة العلية وهي «إستانبول» الرابضة على ضفاف البسفور في الجزء الأوروبي من دولة تركيا الحالية.

وكان شيخ الإسلام يقوم بدوره بتعيين مفتي في بعض الأقاليم، تكون له صلاحيات إصدار الفتاوى والتعليقات التي تتعلق بالشرعية الإسلامية والشؤون الدينية في المنطقة التي يُعين بها من قبل شيخ الإسلام^(٢٣).

وإلى جانب «المفتي» كان هناك «القضاة الشرعيون» الذين يقومون بالفصل في المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والأمور الشرعية، ويراقبون عمل المتولي.

وبخصوص «الأوقاف» فقد كان هناك وزارة مركزية مخصصة للإشراف والرقابة على جميع الأوقاف الإسلامية في الإمبراطورية العثمانية، وكان بالولايات التابعة للدولة التركية مثل «البوسنة» وغيرها إدارة للأوقاف يُشرف عليها موظف عمومي يعمل مندوباً عن الوزارة المركزية في «إستانبول»، وله الحق في مراقبة أعمال «متولي شؤون الأوقاف» وكان كل منهما مستقلاً في ممارسة مهامه الوظيفية وكان عليه أن يُرسل تقريراً سنوياً يبين فيه ما قام به من أعمال وواجبات خاصة بمسؤولياته الوظيفية وإيضاح حالة الأملاك والمنشآت والمرافق الخاصة بالأوقاف التي يُشرف عليها^(٢٤).

ظل الوضع سائداً في الولايات كافة، ولكنه عندما احتلت النمسا ولاية البوسنة والهرسك عام ١٨٧٨ ميلادية، تعطل الحال ووجد المسلمون أنفسهم تحت رحمة دولة مسيحية وحضارة غربية لم يألّفوها من قبل عبر قرون متتالية وهنا ظهرت ثورتهم ومقاومتهم لذلك الاحتلال^(٢٥). وانقطعت صلتهم بالعاصمة «إستانبول» وبشيخ الإسلام وبوزارة الأوقاف المركزية^(٢٥). ولكنه نظراً لأنّ الخليفة هو الزعيم الروحي لجميع المسلمين، فقد اضطرت الدول الأوروبية أن تعترف له في كثير من الاتفاقيات الدولية التي تخص الأراضي التي كانت تابعة للدولة العثمانية، بحق الرقابة الدينية على شؤون مسلمي تلك البلاد بعد خروجها من نطاق الإمبراطورية العثمانية. وطبقاً لهذا فقد كان للخليفة حق السيادة الروحية والدينية على البوسنة والهرسك والإشراف على حياة المسلمين بها أثناء الاحتلال النمساوي، وكفلت الاتفاقيات التي أبرمت بين تركيا والدول الأوروبية في الأعوام ١٧٧٤، ١٨٧٨، وفي ١٨٧٩م هذه الحقوق، ونظمت العلاقة بين الخليفة المسلم وبعض التجمعات الإسلامية التي تقع تحت إدارة دول غير إسلامية. وبناءً على ذلك أُقيمت هيئات إسلامية تنظم شؤون التجمعات والطوائف الإسلامية في بعض الدول. وتستطيع هذه الهيئات أن ترسم علاقاتها مع باقي دول العالم الإسلامي عن طريق دار الخلافة العثمانية على اعتبار أنّ الخليفة^(٢٦) هو الزعيم الروحي للعالم الإسلامي كافة^(٢٦).

وتكونت إحدى هيئات الحكم الذاتي للمسلمين في البوسنة والهرسك عام ١٨٨٢ م بالمرسوم القيصري النمساوي في ١٧ / ١٠ / ١٨٨٢ م الذي كفل قيام السلطة الدينية العليا للمسلمين تحت اسم «مجلس العلماء» برئاسة أجدرهم «شيخ العلماء»^(٢٧).

وفي ١٥ / ٣ / ١٨٨٣ م تكونت لجنة خاصة لمراجعة وتسجيل جميع الأوقاف الإسلامية في «البوسنة والهرسك» وكان يُطلق عليها «الأمانة المحلية للأوقاف» وكانت مشكلة من وجهاء الأعيان - ويصدرُ بتشكيلها قرارٌ من قيصر النمسا أيضًا^(٢٨)، وحتى يمكن الانتهاء من عملية تسجيل الأوقاف فقد أصدرت الأمانة المحلية للأوقاف بالبوسنة والهرسك قرارًا في ٥ / ١١ / ١٨٨٤ م بتكوين لجنة فرعية تابعة للأوقاف في كل دائرة من الدوائر التابعة لها لتسهيل عملية التسجيل، وإرسال الكشف والسجلات بعد الانتهاء منها إلى مقر الأمانة المحلية. وقد استطاعت هذه الأمانة أن تحافظ على جزء كبير من ممتلكات الأوقاف في ربوع البوسنة والهرسك التي بدأ يتلاعب بها ويستغلها بعض الطامعين من الأفراد العاملين في أجهزة الدولة المحتلة وهي «النمسا»^(٢٩).

بعد ذلك قامت الحكومة المحلية في البوسنة والهرسك بتعيين مفوض من قبلها لشؤون الوقف وألحقته بالأمانة المحلية للأوقاف ومن دونه لا يمكن أن تحلَّ أيُّ مسألة من المشكلات المهمة المتعلقة بالأوقاف الإسلامية ولا يمكن كذلك أن تتمكن الأمانة من عقد جلساتها من دونه شخصيًا^(٣٠).

وعلى الرغم من أنَّ الأمانة الأوقافية المذكورة ولجانها الفرعية قد استطاعت أن تُنمي وتطور خبرات موظفيها والعاملين بها، إلا أنَّ المسلمين في البوسنة والهرسك لم يكونوا راضين عن أعمال تلك اللجان ولا عن أعمال الأمانة ذاتها، ولا حتى عن حالة الأوقاف بشكل عام، وذلك لأنَّ جمهور المسلمين لم يستشاروا، ولم يؤخذ رأيهم في تشكيل تلك اللجان ولم تُعرض عليهم خطة عملها، ومما زاد الطين بلة، ظهور بعض الاختلاسات لأموال الأوقاف والتلاعب في ممتلكاتها^(٣١). وساد سخطٌ عامٌ أيضًا نتيجة لقيام الحكومة بتعيين بعض المسؤولين عن الشؤون الدينية، من دون الرجوع إلى جماعة المسلمين أو

الرجوع إلى شيخ الإسلام في إستانبول . . وعلى ذلك ذهب بعض ممثلي الشعب المسلم في البوسنة إلى - فينا - عاصمة النمسا الدولة التي تحتل البوسنة والهرسك ، مطالبين بأن يكون تنظيمُ الشؤون الدينية وشؤون الأوقاف الإسلامية بمعرفة الأهالي المسلمين في البوسنة والهرسك ذاتها ، وبالطريقة التي يرتضونها وبحيث يديرون شؤونهم بأنفسهم . وتقدّم الوفد المسافر بالتماس يتضمن المطالب المذكورة مشفوعة بخطة شاملة ومدرسة لإدارة هذه الأوقاف الإسلامية إلى : فرانيورنسيب إمبراطور النمسا ، ولكنَّ حكومته الاستعمارية ظلت ساكنة ولم تفعل شيئاً^(٣٢) .

في عام ١٨٨٨ ميلادية أصدرت الحكومة المحلية للبوسنة والهرسك تعليمات خاصة تتعلق بإدارة أحوال الأوقاف الإسلامية ، والمحافظة على فائض عائدها السنوي ، وتجميعه وتنميته ، بحيث تمكنت أمانة الأوقاف من بناء بعض المشروعات الخيرية مثل : الكتاتيب ، والمدارس الابتدائية ، وبعض المدارس المتوسطة ودار المعلمين ، من دخول الأوقاف الإسلامية .

وفي النمسا الدولة المحتلة ، كانت حكومتها تحاول أن تحل مشكلة الأوقاف الإسلامية في البوسنة والهرسك بشكل نهائي وبالطريقة التي تتناسب معها بوصفها دولة محتلة ، وسعت إلى فتح « حساب مركزي » يُموّل من دخول تلك الأوقاف وأموالها ، وذلك بغرض إصلاح التعليم الإسلامي وإرضاء جماهير المسلمين في الأرض البوسنوية المحتلة^(٣٣) .

وبناءً عليه قامت الحكومة المحلية في عام ١٨٩٣ م بدعوة نواب المسلمين من كافة دوائر مقاطعة البوسنة والهرسك في شكل « جمعية عمومية » وعرضت الحكومة عليهم خططها الجديدة لحسم المشكلات المتعلقة بأمور الأوقاف الإسلامية وطريقة إدارتها . وعلى الرغم من ظهور بعض الأصوات المعارضة ، للخطة الحكومية إلا أنَّ الأغلبية قد وافقت على هذه الخطة . وعلى ذلك أصدرت

وزارة المالية والاقتصاد في «فينا» لائحة جديدة خاصة بإدارة شؤون الوقف الإسلامي في البوسنة والهرسك بتاريخ ١٠ / ٧ / ١٨٩٤ م (٣٤).

وعلى أساس من اللائحة الجديدة التي أصدرتها وزارة المالية النمساوية، تأسست «أمانة دائمة للأوقاف في البوسنة والهرسك» - وكانت الأمانة الموجودة حتى ذلك الوقت بمثابة أمانة مؤقتة، وإلى جانب الأمانة الدائمة (الهيئة الاستشارية) توجد إدارة للأوقاف (كسلطة تنفيذية). وكانت الحكومة المركزية في دولة الاحتلال «النمسا» هي التي تقوم بتعيين أعضاء كلٍّ من الأمانة الدائمة وإدارة الأوقاف.

وبهذه اللائحة تم تنظيم موارد الأوقاف الإسلامية بطريقة رسمية، واعتبرت السلطة المحتلة أنها بذلك قد حلت مشكلة الأوقاف بشكل نهائي.

في الحقيقة لم يكن المسلمون قانعين باللائحة الجديدة، وكانوا غير راضين عن تشكيل الأمانة الدائمة الجديدة بالرغم من تواجد ممثلين من جميع جهات البوسنة والهرسك بالأمانة، تعتبرهم دولة الاحتلال ممثلين شعبيين. وبعد ذلك بوقت قليل بدأت تطفو على السطح بعض التحركات المناهضة للإدارة الأوقافية الجديدة في (سرايفو) عام ١٨٩٦ م، ولم تحقق هذه التحركات الأهداف المرجوة منها (٣٥).

في عام ١٨٩٩ م قام بعض الأشخاص المجهولين باختطاف فتاة شابة مسلمة، تُدعى «فاطمة عثمان» من أهالي إحدى القرى القريبة من مدينة (موستار)، ونقلوها في الخفاء إلى ساحل «دالماتسيا» على البحر الإديرياتيكي، وهناك اكتنف الغموض مصير تلك الفتاة، وتسبب هذا الحادث في نشوب سخطٍ عام بين جماهير المسلمين حول موستار، سرعان ما انتشر في كافة أنحاء منطقة البوسنة والهرسك، وعلى الفور تجمّع المسلمون في ثورة عارمة حيث

اختاروا في النهاية من بينهم وفدًا مكونًا من (١٢) فردًا كُلف بالبحث عن المفقودة . . . وتقدم الأعضاء بشكوى إلى حكومة البوسنة المحلية مطالبين إياها بحماية أرواح المسلمين وأسرهم والبحث عن (فاطمة) وعودتها إلى أهلها سالمة . . . وزاد الوفد في طلباته بأن سعى إلى استئصال المسلمين في (اهرسك) (*) عن إدارة (سرايفو) وذلك بإقامة إدارة مستقلة للمسلمين في اهرسك ، وكان الوفد يحمل معه مشروع لائحة بطلباته في هذا الشأن قُدمت في شكل مذكرة على رأس الموقعين عليها : علي أفندي جانيتش (*) الذي سميت هذه الحركة الثائرة باسمه فيما بعد . ونتيجة لاتساع هذه الاضطرابات وقيام المسلمين بجمع الأموال ومساندة قادتهم ، اضطرت السلطة إلى الدخول أخيرًا في مفاوضات مع ممثلي الحركة التي تُطالب بالحكم الذاتي الإسلامي (٣٦) .

وبدأت المباحثات بين الجانبين في بداية عام ١٩٠١ م ولكنها لم تحقق أهدافها ولم يستطع الجانبان الوصول إلى اتفاق بشأن النقاط الآتية :

(١) طريقة اختيار رئيس العلماء .

(٢) كيفية اختيار مجلس العلماء .

(٣) طريقة اختيار المفتي .

(٤) طريقة إصدار المنشورات والقرارات .

وعقدت المفاوضات مرات أخرى ولكنها توقفت نهائيًا .

في عام ١٩٠٦ م عادت الحركة من جديد تطالب بالإدارة الذاتية للشؤون الثقافية والتعليمية للمسلمين ، وتوسّع نطاق الحركة وطالب بعض قادتها بتحريك قضية الفلاحين ، بينما طالب الآخرون بالحلّ السياسي لقضية المسلمين ، وأيدت الحكومة المحلية في «سرايفو» رغبة السكان المسلمين في حلّ قضية التعليم والثقافة الدينية بشكل نهائي . . . وكانت السلطة ترى بأن تقوم

الأمانة الدائمة للأوقاف بالتفاوض باسم السلطات الحكومية مع زعماء الحركة، بينما كان هذا الرأي لا يلقى ترحيباً من جانب ممثلي الجانب الإسلامي ولا حتى من جانب أمانة الأوقاف التي صرّحت بأنه لا يمكنها التفاوض؛ لأنها ليست مختارة من جانب الشعب المسلم. ولما كانت الحكومة جادة في حلّ القضية فإنها أعادت الاتصال مرة أخرى مع ممثلي الحركة واستمرت المفاوضات من فبراير ١٩٠٧ م حتى أبريل ١٩٠٩ م، حيث اتفق الجانبان على شتى المسائل المطروحة على مائدة المفاوضات. وفي النهاية تم إعداد مشروع اللائحة الخاصة بالإدارة الذاتية للشؤون الدينية والأوقاف والمعارف لمسلمي البوسنة والهرسك. وقام الإمبراطور النمساوي: فرانيو يوسيب بالتوقيع عليها في أول مايو ١٩٠٩ م. وبذلك دخلت هذه اللائحة الجديدة حيز التنفيذ، وأصبح من حقّ السلطة الدينية الإسلامية حلّ المسائل الخاصة بالمعارف والأوقاف كافة ما دام ذلك لا يتعارض مع قوانين الدولة^(٣٧).

وبناءً على اللائحة المشار إليها تكونت المؤسسات الآتية:

- (١) الجمعية العامة للأوقاف والمعارف.
- (وهي سلطة إشرافية عليا تختصّ بالإدارة الذاتية لممتلكات الأوقاف والمعارف).
- (٢) جهازان تنفيذيان هما:
- (أ) مجلس الأوقاف والمعارف.
- (ب) إدارة الأوقاف.
- (٣) مجلس العلماء.

وهو أعلى هيئة بقيادة «رئيس العلماء» تُشرف على الأمور الدينية والحج.

- أعضاء الجمعية العامة للأوقاف والمعارف ، وجمعية الحج يتم اختيارهم من جانب الشعب المسلم بالاقتراع المباشر أو غير المباشر، أمّا رئيس العلماء «شيخ الإسلام» فيصدر به مرسومٌ من الخليفة أو من شيخ الإسلام في إستانبول بتركيا .
قُسِّمَت منطقة البوسنة والهرسك إلى ست دورٍ للفتوى بحيث خُصِّص مُفَتٍ لكل من (١) موستار (٢) سرايفو (٣) ترافنيك (٤) بانيالوكا (٥) بيهاتش (٦) توزلا

يتمُّ اختيار رجال الإفتاء بناءً على اقتراح من جانب رئيس العلماء في سرايفو ويصدر بهم قرارٌ من الحكومة المحلية للبوسنة والهرسك^(٣٨).

بعد استكمال قيام المؤسسات المذكورة أخذت في القيام بمسؤولية الأمور الدينية والأوقاف وبدأت الإدارة الذاتية للمسلمين تأخذ طريقها الصحيح ، وبدأت إقامة مدرسة دار المعلمين والمدارس الابتدائية ، والمكاتب التابعة للأوقاف ، وملجأ الأيتام في العاصمة «سرايفو» .

أما فيما يتعلق بتطوير التعليم الديني وإصلاحه ، فقد أجرت الإدارة الذاتية للمسلمين استفتاءين أحدهما في عام ١٩١٠ م والآخر في عام ١٩١٢ م ، وبناءً على نتائجهما أُدخلت بعض البرامج التعليمية بالمدارس الابتدائية والثانوية ، وفضلاً على ذلك ظَلَّت الإدارة تسترشد بآراء المسلمين وبذلك أجرت استفتاءين آخرين أحدهما في بداية ١٩٢١ م ، والآخر في بداية ١٩٢٢ ميلادية^(٣٩).

■ ظلَّ التنظيم الإسلامي في البوسنة والهرسك على ما هو عليه يسير طبقاً للائحة عام ١٩٠٩ م ، التي صدرت خلال الاحتلال النمساوي للبوسنة والهرسك ، وذلك حتى بعد تكوين : «مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين»^(*) في عام ١٩١٨ م ، وظلَّ الجهازان الرئيسان يعملان في الإطار

نفسه الذي ورد باللائحة .

بناءً على طلب المسلمين في (كرواتيا)، و«سلوفينيا»، وافق مجلس الأوقاف والمعارف على أن تسري اللائحة على هذين الإقليمين، أما المسلمون في «صربيا» و«مقدونية»(*) فقد كان لهم (مُفتٍ أعلى)، في بلجراد ومفتيان بالدوائر الأخرى بالإقليمين المذكورين^(٤٠).

قام مجلس العلماء في «سراييفو» بعملية إصلاح التعليم الديني، حيث أصدر كتاباً في العلوم الدينية بالمدارس الابتدائية، ثم أنشأ القسم العالي بمدرسة غازي خسرو بك، وأقام مدرسة للبنات تحولت إلى قسم ملحق بمدرسة خسرو بك فيما بعد، وتم طبع المصحف الشريف بالحروف العربية، وكتاب للقواعد من جزءين تلبيةً لاحتياجات تعليم اللغة العربية في المدارس. وأقام المجلس علاقات وثيقة مع بعض المسلمين بالدول الإسلامية الأخرى، من بينهم شخصيات بارزة مثل: الأمير شكيب أرسلان. وكانت للمجلس أيضاً علاقات مع بعض الهيئات الإسلامية الأخرى^(٤١).

واشتركت وفود «الهيئة الإسلامية» بيوغوسلافيا في المؤتمر الإسلامي الذي عُقد بالقدس عام ١٩٣١ م، وفي مؤتمر برلين للمسلمين الأوروبيين ١٩٣٥ م الذي عقد في «جينيف» عاصمة سويسرا. وكانت هناك علاقات وثيقة مع مسلمي بولندا، حيث ترجم المجلس بعض أجزاء المصحف الشريف إلى اللغة البولندية، وكان هناك بعض الطلاب البولنديين الذين يدرسون في مدرسة غازي خسرو بك وتخرج بعضهم وحصلوا على الشهادة العالية في الدراسات العربية والإسلامية^(٤٢).

وفي بداية عام ١٩٣٦ م صدر قانون ينظم العمل الإسلامي في «مملكة

يوغوسلافيا» ، وبمقتضاه أصبح رئيس العلماء وقتئذ يشرف على أعضاء مجلس العلماء في كل من «سكوبلي» (*) و«سرايفو» معاً بما فيهما من موظفين وعمال ، وأُلغيت لائحة تعيين رجال الفتوى وأُقيمت لجان داخل المشيخة الإسلامية العليا . ومجلس العلماء في كل من «سكوبلي» رجال الفتوى وأُقيمت لجان داخل المشيخة الإسلامية العليا ومجلس العلماء وإدارة الأوقاف ، حيث قامت هذه اللجان بإعداد لائحة «الهيئة الإسلامية» التي سرى مفعولها في العام نفسه .

■ طبقاً لدستور عام ١٩٣٦ م أصبح رئيس العلماء يقوم بعمل المشيخة العليا ، وأصبح مجلس العلماء في «سرايفو» ومجلس العلماء في «سكوبلي» جهازين استشاريين لرئيس العلماء بالإضافة إلى إدارتين للأوقاف إحداهما في (سرايفو) والأخرى في «سكوبلي» ، وأيضاً مجلسين للأوقاف في كل مدينة منهما .

ثم نقل مقر رئيس العلماء من بلجراد إلى «سرايفو» التي بها أكبر تجمع للمسلمين . وكان أعضاء المجلس من غير العاملين بالهيئة الإسلامية ، ولكنهم كانوا مرتبطين بالهيئة بشكلٍ ودي وعلاقات تلقائية ، ولم يكن يشترط أن يكونوا بالضرورة من رجال الدين . وكان يتم اختيار رئيس العلماء ، وأعضاء المجلس بمعرفة هيئة مكونة من عشرة أفرادٍ مختارين من جانب مجلسي الأوقاف اللذين سبق الإشارة إليهما . وفي عام ١٩٦٠ م أصبح يقوم بهذه المهمة لجنة خاصة مكونة من مجلس العلماء والمحكمة الشرعية والمفتي - علماً بأن إلغاء لائحة تعيين رجال الفتوى قد تمخضت عنه نتائج سلبية .

وبناءً عليه فقد اتخذ مجلس العلماء في (سرايفو) قرارات مهمة هي :

(١) قرار بتنظيم الكتاتيب (المدارس الابتدائية) .

(٢) قرار بتنظيم الحلقات التعليمية بالمساجد والجوامع .

(٣) قرار بتنظيم مدرسة غازي خسرو بك .

(٤) قرار بتنظيم خمس مدارس ذات الفصول الخمسة في كلٍّ من :

موستار - سرايفو - ترافنيك - باينالوكا - بيهاش - توزلا .

وذلك إلى جانب المدارس الأخرى بالمدن الكبرى : كونيشتش ، فيسوكو ، زينتسا ، جراداتشنتسا ، برتشكو ، فوتشا ، وزفودنيك . وتقوم هذه المدارس بتخريج الأئمة والخطباء والمعلمين ومدرسي مادة الدين الإسلامي بالمدارس الابتدائية . وكان لخريجي مدرسة غازي خسرو بك الثانوية الحق في الالتحاق بالمدرسة العليا للقضاء الشرعي في «سرايفو» أو اجتياز امتحان تكميلي في اللغة اللاتينية وذلك للالتحاق بكلية الآداب جامعة زغرب في (كرواتيا) .

وظلت «الهيئة الإسلامية» تعمل طبقاً لقانون سنة ١٩٣٦ م في المدة من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٥ م ميلادية .

الهيئة الإسلامية

بعد الحرب العالمية الثانية

تركزت الحرب العالمية (٤١ / ١٩٤٥ م) آثاراً واضحة على المسلمين في يوغوسلافيا ، وانعكس ذلك بالتالي على مؤسساتهم الدينية والثقافية - فضلاً عن ردود الأفعال الناتجة عن تحديات الحضارة الأوروبية المعاصرة داخل المجتمع اليوغوسلافي بكامله . وتنعكس صورة الحياة المعاصرة للمسلمين في يوغوسلافيا

فيما يلي :

- (١) التنظيم القانوني للهيئة الإسلامية .
 - (٢) المركز المالي للهيئة الإسلامية .
 - (٣) النشاط التثقيفي الديني للمسلمين .
 - (٤) النشاط الطباعي والنشر والإعلام .
 - (٥) علاقات الهيئة الإسلامية بالدولة اليوغوسلافية ، وبالتنظيمات الدينية الأخرى داخل الدولة وخارجها .
- ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى العوامل الداخلية والخارجية التي أثرت على الهيئة الإسلامية منذ الحرب وحتى الآن .

■ العوامل الداخلية:

- (١) أدت الظروف الجديدة التي نشأت بعد الحرب إلى ظهور بعض المشكلات الخاصة بالكوادر الدينية وشؤون الدعوة والثقافة الإسلامية ، وتطلب ذلك حلاً وعاجلاً .
- (٢) تأثرت الحالة الاقتصادية والمالية نتيجةً للخراب والدمار الذي نتج عن الحرب إلى جانب عمليات التأميم والمصادرة التي قامت بها «حكومة تيتو» لبعض أوقاف المسلمين ، فضلاً عن إهمال بعض المسؤولين عن شؤون تلك الأوقاف الإسلامية في الوقت الذي تعد فيه هذه الأوقاف مصدراً رئيساً يعتمد عليه المجتمع الإسلامي في الإنفاق على الأنشطة وإقامة الشعائر الدينية الإسلامية .

(٣) ذهبت الحرب بأرواح عـدد لا بأس به من المسلمين ، من بينهم شخصياتٌ على درجةٍ كبيرةٍ من الثقافة والتعليم الديني ، ومن العلماء المرموقين ، وكان من الضروري مواجهة النقص في المسؤولية عن الدعوة والتربية الإسلامية للأجيال القادمة .

(٤) أدّت هجرة المسلمين من بعض مناطق التوتر إلى تأزم المواقف في بعض الأماكن وإلى قمع المسلمين في أماكن أخرى ، ونتج عن كل ذلك عرقلة الحياة الدينية وإلى ثورة داخل المؤسسات والتنظيمات في بعض مناطق البوسنة والهرسك — ومن جهة أخرى أدى اضطهاد المسلمين إلى ضرورة توسيع نشاط الهيئة الإسلامية وتدعيمها .

(٥) قام القادرون من المسلمين خلال سنوات الحرب ببناء العديد من المباني والمنشآت الدينية ، وأسهموا في إيجاد البدائل اللازمة لحل مشكلات التعليم الديني .

(٦) نمت الحاجة إلى تطوير مستوى التعليم وتحسينه ، تبعاً لتغير ظروف الحياة ، ومع ذلك فإن محور أمية الأعداد الهائلة من المسلمين بعد الحرب قد ساعد على تنمية نشاط الهيئة الإسلامية وتطويره وتقدمه .

(٧) ساعدت مشاركة المسلمين في شتى نواحي الحياة اليومية إلى تغيير شكل الأسرة المسلمة . وقوّى الحاجة إلى تعليم الفتاة المسلمة على عكس ما كان سائداً من قبل .

(٨) غيّر التحول الصناعي من شكل القرية والمدينة وكذلك المجتمع الإسلامي ، وكان لهذه الظاهرة نتائج مختلفة وانعكاسات سريعة على الحياة الدينية .

(٩) سعت الهيئة الإسلامية إلى الانتقال من عملية الكم إلى الكيف في قضية التعليم ابتداءً من إعداد الكوادر الدينية اللازمة للدعوة الإسلامية وانتهاءً بشتى مظاهر الحياة الروحية للشعب المسلم.

(١٠) تغير الجيل الذي كان يقود العمل داخل الهيئة الإسلامية.

■ أهم العوامل الخارجية:

(١) أدت التغيرات التي حدثت في البلاد اليوغوسلافية بعد الحرب إلى صدور دستور (جمهورية يوغوسلافيا الاتحادية الفيدرالية) والقوانين المنظمة لشؤون الطوائف الدينية، وإلى حدوث بعض التعديلات وإصدار لائحة «الهيئة الإسلامية» - وقد نُصِّرَ في أول لائحة تصدر بشؤون تنظيم الهيئة الإسلامية بعد الحرب: على أن تعمل الجماعة الإسلامية طبقاً لقواعد الدين الإسلامي، وبنود تلك اللائحة وفي إطار دستور يوغوسلافيا الاتحادية.

(٢) نتيجة لفصل الدين عن «الدولة» ألغي عملُ القضاة الشرعيين، وأُلغي التعليم الدينيُّ الإلزاميُّ والمدارس الابتدائية والثانوية الدينية في يوغوسلافيا.

(٣) عندما أصبح التعليم الابتدائي بعد الحرب إلزامياً بالنسبة لجميع المواطنين في يوغوسلافيا فقد فقدت بعض المدارس الدينية برامجها الإسلامية نتيجة لسياسة الإلزام واقتصرت برامجها على التعليم العام الذي كانت تقوم به المدارس الأخرى.

(٤) وُضعت بعض المنشآت الدينية تحت حماية الدولة على أساس أنها من الآثار التاريخية والتراث القومي اليوغوسلافي، وأصبحت في حكم المباني الحكومية.

(٥) أدى الإصلاح الزراعي، وتطور الحياة الاقتصادية والزراعية والعمرانية إلى

تأميم الكثير من أراضي الأوقاف الإسلامية وممتلكاتها، وقد أثر ذلك على الهيئة واضطرها إلى البحث عن مصادر أخرى لتمويل نشاطاتها المختلفة.

(٦) أدى انفتاح يوغوسلافيا على العالم الخارجي إلى تطوير عملية السياحة، وعلوم الاستشراق وقامت دولة يوغوسلافيا بدور مهم في هذين المجالين.

(٧) خلقت المساواة في الحقوق والواجبات بين الطوائف الدينية المختلفة في يوغوسلافيا مناخاً مناسباً للتعاون والحوار بين أتباع الديانات المختلفة، ونمو الاتصالات بين الهيئة الإسلامية والمنظمات الأخرى داخل الدولة وخارجها.

(٨) أثرت «العلمانية» إلى حد ما في التعليم بالمدارس والمنشآت التربوية الإسلامية وقد أجبر ذلك الهيئة الإسلامية على القيام وحدها بأمور التعليم والتربية الإسلامية للأجيال الصاعدة.

(٩) قامت الهيئة كشخصية اعتبارية بإصدار قرار ينظم المؤسسات الدينية وينظم شؤون المستخدمين بها، وذلك بقصد تطوير النشاط الداخلي وتحديثه وتطوير العلاقات والصلات مع الدولة الاتحادية «اليوغوسلافية».

ويقوم عمل الهيئة الإسلامية في إطار القانون الذي ينظم الكيان القانوني لباقي الهيئات الدينية الأخرى بدولة يوغوسلافيا وفي نطاق الخط العام المرسوم في السياسة الداخلية والخارجية للدولة ذاتها.

(١٠) يضمن دستور الدولة الحرية الدينية ويكفل تأمين الأنشطة التي تقوم بها الجماعات الدينية، وتعمل الهيئة بروح الإسلام وتعاليمه الدينية، والقوانين الاجتماعية، وتدير شؤونها في إطار لائحته التي صدرت عقب الحرب عام ١٩٤٧ م، وتمارس بمقتضاها واجباتها الدينية علانية، وتتصرف في أموالها وتنظم التعليم الديني وتدير شؤون الدعوة والأوقاف (٤٣).

كان احتلال الأراضي اليوغوسلافية سنة ١٩٤١ م من جانب ألمانيا وإيطاليا وحلفائهما، وتقسيم الدولة بينهم يعني نهاية توحيد الهيئة الإسلامية التي كانت متفرعة في ربوع البلاد، وتعطيل قوانينها المنظمة التي صدرت عامي ١٩٣٠ م ١٩٣١ ميلادية (١٠).

يُمثِّلُ تحريرُ البلاد عام ١٩٤٥ م حدثاً تاريخياً بالنسبة للدولة، وأيضاً الهيئة الإسلامية، وذلك لأنها استرجعت وحدتها القانونية والتنظيمية من جديد، وذلك بإعادة تنظيم فروعها ومؤسساتها مرة أخرى.

ومن الجدير بالذكر أن قانون «لائحة» الهيئة الذي صدر عام ١٩٤٧ م بتنظيم حياة الشعب المسلم على أرض يوغوسلافيا كلها حتى النهاية قد صادف بعض التعديلات، بهدف الربط بين المؤسسات وتحسين مستوى الخدمة الدينية في الأنحاء كافة.

وفي وضع لائحة ١٩٤٧ م المشار إليها تم الاعتماد على لائحة ١٩٣٦ م وهي أيضاً التي تم الاعتماد عليها في وضع لائحة عام ١٩٥٧ م. وهاتان اللائحتان أبقتا على التجربة التي كانت سائدة والتي تضمنت فصل المؤسسات التي تعنى بالشؤون الدينية عن تلك التي كانت تُعنى بالأوقاف والأموال، وإقامة مجلس للعلماء، وآخر للأوقاف والتعليم مع إدارة تنفيذية تسمى «إدارة الأوقاف» (١١).

أما في لائحة (قانون) ١٩٥٩ م فقد أدمجت اختصاصات تلك الأجهزة في هيئة واحدة هي «مشيخة الهيئة الإسلامية» في كل جمهورية من جمهوريات يوغوسلافيا ويبلغ عددها أربع مشيخات وهي:

(١) مشيخة الهيئة الإسلامية في منطقة البوسنة والهرسك، وكرواتيا،

وسلوفاكيا ومقرها «سرايفو».

(٢) مشيخة الهيئة الإسلامية في منطقة كوسوفو، وفويثودينا ومقرها «بريشتينا».

(٣) مشيخة الهيئة الإسلامية في مقدونية. ومقرها «سكوبلي».

(٤) مشيخة الجبل الأسود ومقرها مدينة «تيتوجراد».

والمشيخة جهازٌ تنفيذيٌّ يتبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ويتم اختيار أعضاء كل من الجهازين كل أربع سنوات بصفة دورية. ويجب أن يكون رئيس المشيخة والمجلس الأعلى على مستوى معين من الثقافة الدينية - وفيما عدا رئيس المشيخة والعمالة الدائمة تكون عضوية الآخرين بمثابة عضوية فخرية - ويمكن للمشيخة أن تُكوّن بعض الإدارات والأجهزة الفنية لتسهيل المهام والواجبات التي تقع على عاتقها. وكل مشيخة من المشايخ الأربع السابقة لها مجلس يتحدد عدده طبقاً لعدد السكان في كل جمهورية من الجمهوريات التي يشرف عليها^(٤٥).

يتم اختبار أعضاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لعموم يوغوسلافيا من بين أعضاء المجالس الأربعة الفرعية المشار إليها بعاليه، وهو أعلى جهاز رقابي (للهيئة الإسلامية) في البلاد اليوغوسلافية جميعها.

اجتمع أول مجلس أعلى للشؤون الإسلامية بعد الحرب العالمية في سنة ١٩٤٧م، وبهذه المناسبة صدرت لائحة الهيئة التي تم بمقتضاها اختيار أول رئيس للعلماء^(*) في البلاد بعد الحرب.

يجتمع المجلس الأعلى وتجتمع المجالس الفرعية الأربعة بصفة دورية كل عام، ويمكن أن تنعقد تلك المجالس بصفة طارئة إذا ما استدعت الظروف ذلك. الجهاز التنفيذي للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في يوغوسلافيا هو

المشيخة الإسلامية العليا لعموم يوغوسلافيا وتتكون من :

(١) رئيس علماء عموم يوغوسلافيا بصفته رئيسا للمشيخة العليا .

(٢) رؤساء المشيخات الفرعية الأربع بصفتهم أعضاء بالمشيخة العليا .

(٣) ستة من بين أعضاء المجلس الأعلى يختارون كأعضاء بالمشيخة العليا .

يعد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وجهازه التنفيذي - المشيخة العليا لعموم المسلمين في يوغوسلافيا - رمزاً لوحدة المسلمين اليوغوسلاف واستقلالهم الذاتي في الشؤون الثقافية والدينية .

ورئيس علماء يوغوسلافيا هو الزعيم الروحي والديني للمسلمين كافة على الأرض اليوغوسلافية ، ويتم اختياره بواسطة جهاز خاص - ويصدر بتعيينه منشورٌ عامٌ باللغات : العربية واليوغوسلافية والتركية والألبانية (★) .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار بعض السلبيات الموضوعية ، وأحياناً الصعوبات الطارئة التي جرت خلال الثلاثين عاماً الماضية . . إلا أنه لا يجب علينا أن نغفل أنَّ المشيخة العليا قد أنجزت الكثير في سبيل استقرار الحياة الدينية خلال الظروف الجديدة التي طرأت على المجتمع اليوغوسلافي بكامله . وقد تعاقب على رئاسة الهيئة خلال السنوات المذكورة ثلاثة من كبار العلماء الذين شغلوا وظيفة (رئيس علماء عموم يوغوسلافيا) (٤٦) .

■ دور الهيئة في تنشيط الحياة الدينية والثقافية:

تتكون ممتلكات الهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا من المنشآت والمباني ، وهناك الكثير من أماكن العبادة الأخرى - ولقد كان الشعب المسلم يقوم بالصرف على هذه الممتلكات الإسلامية ذات النفع العام ، وكان كثير منها يتبعُ جهاز الأوقاف الإسلامية ، وأصبح الكثير منها منضماً إلى الآثار التاريخية التي ضُمت إلى وزارة

الثقافة اليوغوسلافية ويمكن تصنيف هذه الأماكن إلى : المساجد والجوامع ،
والكتاتيب ، والمدارس ، والتكايا ، والمدارس العليا «الكلية الإسلامية» ،
والمكتبات (مكتبة غازي خسرو بك التي تأسست عام ١٥٣٧ م ، وهي من أقدم
الكنوز الثقافية والتراثية في شتى البلاد اليوغوسلافية ، وفي شتى أنحاء دول
البلقان قاطبة) .

ومع اتساع أنشطة الهيئة الإسلامية نمت الحاجة الثقافية والدينية للشعب
الإسلامي في يوغوسلافيا واقتضت الظروف تحديث وتطوير تلك المؤسسات
وبصفة خاصة المساجد ، بعد أن توقف نشاط المكاتب القرآنية (الكتاتيب)
والمدارس الإسلامية وأصبح الجامع هو الوسيط الثقافي الإسلامي الوحيد في
يوغوسلافيا .

وكان أهل الخير من المسلمين هم الذين يقومون بشكل أساسي ببناء المساجد
والجوامع وبعض المؤسسات الدينية الأخرى ، وأصبح ذلك مسؤولية الهيئة
الإسلامية ، وكانت الهيئة تقوم بجمع المعونات والهبات الخيرية من المؤمنين وتقوم
بدفع أجور أئمة المساجد والمؤذنين ، ونفقات الاحتفالات الدينية ، وهذا يدلُّ
على مدى شغف المسلمين اليوغوسلاف وحبهم للدين والعقيدة والرغبة
الصادقة في بقاء كلمة «لا إله إلا الله» ترفرف في ربوع تلك الرقعة من قلب العالم
في أوروبا .

وكان في منطقة البوسنة والهرسك وحدها خلال الحرب العالمية الأولى
(١٩١٤-١٩١٨) مسجداً وجامعاً - منها (٢٠٠) كانت في حالة تدمير كامل بسبب
الحرب ، ولا يمكن استغلالها على حالتها التي كانت عليها في أداء الشعائر
الدينية . ويشير تقريرُ مجلس العلماء ١٩٥٤ / ١٩٥٥ م إلى أنَّ عدد المساجد التي

تقام فيها الشعائر الدينية يبلغ (٨١٠) مسجد . وبعد (١٥) سنة أي في (١٩٧٥م) وصل العدد إلى (١٤٣٧) مكاناً تقام بها الصلاة والعبادات والشعائر الإسلامية . وتحولت بعض المكاتب الدينية إلى مساجد تُقام فيها الصلاة وتعليم الأطفال مبادئ الدين وتحفيظهم القرآن الكريم . ويوضح لنا تقرير المشيخة الإسلامية لشعب البوسنة والهرسك (١٩٧٦) الصورة الآتية :

(١) ١٠٩٢ (مسجداً) و ٥٦٩ (جامعاً) .

(٢) (٣٩٤) مكاناً مفتوحاً للتربية الدينية في الأماكن التي لا توجد بها مساجد أو جوامع ، ويصل العدد الإجمالي إلى (٢٠٥٥) مكاناً تمارس فيها الحياة الدينية في نطاق هذه المشيخة وحدها وتعجّ هذه الأماكن بالأنشطة الدينية خلال شهر رمضان المعظم .

وبالاطلاع على المستندات الموجودة لدى الهيئة الإسلامية اليوغوسلافية أمكنني أن ألاحظ أنه قد تم خلال الحرب بناء عدد (٦٠٠) مسجد وجامع . وطبقاً للإحصاء العام في يوغوسلافيا السابقة سنة ١٩٧١م يوجد في البوسنة والهرسك وحدها ٦٧١ , ٤٨٦ , ١ مسلماً ويلاحظ أن كل (٥٠٠) فرد مسلم يُخصّص مكان للعبادة والشعائر الدينية . وحتى يمكن تنشيط هذه الأماكن ، أقامت المشيخة إدارة هندسية تهتم بالمشروعات الدينية - ولما كانت هذه الأماكن تعد رمزاً للتراث الإسلامي ، فإن المسلمين اليوغوسلاف حريصون على استدامة وبقاء تلك الأماكن شامخة . وتُعنى الهيئة كذلك بالمسلمين في بلاد الهجرة الخارجية وفي الجهات الجديدة التي نشأت بجوار الأحياء القديمة التي يُقيم بها المسلمون .

■ الكوادر الدينية الإسلامية (٤٧) :

من أهم ما يشغل أية طائفة دينية ، هم الأشخاص الذين يأخذون على عاتقهم مسؤولية مستقبل وتنمية الجماعة ، من حيث الوعي الديني والحماسة والنشاط والتثقيف والتعاون بين الأفراد . . . إلخ . وهذا ينصرف أيضاً إلى الاهتمام بالمتلكات والمؤسسات الدينية . . . وتقوم مدرسة الغازي خسرو بك في مدينة «سرايفو» (*) بإمداد المجتمع الإسلامي بما يحتاج إليه من الكوادر الدينية بصفة أساسية . أما المصادر الأخرى التي تمد الهيئة بالدعاة فهي مصادر ثانوية .

وفي المدة من ١٩٤٥ / ١٩٧٥ م كان هناك حوالي (١٥٠٠) طالب مسجلين بالمدرسة المذكورة . حصل (٥٠٠) منهم على شهادة الثانوية العامة .

ونتيجة لتركيز الحياة الدينية على المساجد فقد تغير دور إمام الجماعة الذي أصبح الآن إلى جانب قيامه بالشعائر الدينية يقوم بدور تربوي تعليمي فضلاً عن خطبة الجمعة والعيدين والدعوة والوعظ . . . ويقوم أيضاً بمهمة المأذون الشرعي عند عقد زواج المسلمين طبقاً لنصوص وأحكام الشريعة الإسلامية .

ويساعد الإمام مؤذن المسجد . وتكون المعاونة على قدر من الإمام بالتعاليم الدينية حتى يُمكنها بوصفها سيدة أن تعاون الإمام في تعليم البنات وإمامة السيدات والإناث في إقامة الصلاة . وتم في الآونة الأخيرة افتتاح قسم للبنات في مدرسة غازي خسرو بك لتخريج الداعيات المسلمات المثقفات دينياً (*) .

وحتى يمكن أن تنجح الحياة الثقافية وشؤون الدعوة بالمساجد ، فقد تم إنشاء وظيفة «مقرر الشؤون الدينية التربوية» والقائم بها له خبرة تعليمية ودراية كافية بالثقافة الدينية .

وفي عام ١٩٦٠م أعيد إصدار لائحة رجال الفتوى بحيث تغير اسم المفتي إلى «الإمام الأكبر» - وحتى يتمكن القائمون على أمور الدعوة الإسلامية في يوغوسلافيا فقد اتخذت رئاسة «الهيئة الإسلامية» سلسلة من الإجراءات منها العناية بالتعليم ورياض الأطفال والثقيف الديني والتأمين الاجتماعي والمعاشات للعاملين في مجال الدعوة الإسلامية .

■ مظاهر الحياة الإسلامية :

لولا تطوير الحياة الدينية، وممارسة الشعائر لكانت المنشآت الدينية في يوغوسلافيا خاوية من المسلمين أو لغدت آثاراً تاريخية لا أكثر. وهناك محاولات مستمرة لتحسين مستوى البرامج التعليمية الدينية، وهناك أيضاً محاولات تقوم بها الأسر المسلمة لتعليم الصغار الصلاة والعبادة. وتقوم الهيئة الإسلامية بتنظيم الصلاة وخواتم تجويد القرآن الكريم وحفظه، والاحتفال بشهر رمضان المعظم، وطهارة الأولاد والاحتفال بليلة القدر التي نزل فيها القرآن من السماء. وكذلك الاحتفال ببدء السنة الهجرية كل عام هجري، وإقامة شعائر الحج والعمرة وإلقاء الوعظ والمحاضرات الدينية.

ولقد ازداد عدد الحجاج اليوغوسلاف بعد الحرب العالمية الثانية حيث وصلوا الآن إلى (٤٠٠) حاج في السنة من جمهورية البوسنة والهرسك وحدها^(٤٨).

■ المركز المالي للهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا :

في الماضي كان المسلمون يعتمدون على عوائد الأوقاف الإسلامية، ورغم ثراء هذه الأوقاف إلا أنَّ عائدها كان يتباين من عام إلى آخر. وبعد الحرب عام ١٩٤٥م ضعف دخل الأوقاف الإسلامية وبالتالي ضعفت موارد المجتمع

الإسلامي ولم يعد عائد الأوقاف التي نجت من المصادرة والتأميم، كافياً لمواجهة نفقات تسير العمل اليومي، وظهرت حاجة ملحة للبحث عن مصادر أخرى لتمويل الأنشطة المختلفة للهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا.

وكانت ممتلكات الهيئة الإسلامية طبقاً لللائحة التي صدرت عام ١٩٦٩ م تتكون من:

- (١) الأوقاف والمباني الثابتة والممتلكات المنقولة التي تتبع مؤسسات الهيئة الإسلامية والفروع التابعة لها، ولها عوائد ودخول ثابتة.
 - (٢) تبرعات واشتراكات المسلمين اليوغسلاف.
 - (٣) أموال الهيئة المتجمدة وعوائدها الاستشارية.
 - (٤) الهدايا والتبرعات والهبات التي يقدمها أهل الخير.
 - (٥) مقابل الخدمات الدينية والرسوم التي تحصلها الهيئة مقابل بعض الخدمات الإدارية التي تبشرها.
 - (٦) المعونة التي تخصصها الدولة للهيئة الإسلامية.
 - (٧) مصادر تمويلية أخرى. وهناك بعض الصناديق التي توضع بها حصيلة الزكاة، والندور والإعانات، وذلك لإقامة المشروعات ودفع أجور المعلمين والأئمة، وإقامة دور العبادة من مساجد وجوامع... إلخ.
- حصلت الهيئة الإسلامية منذ الحرب وحتى اليوم على بعض المعونات المالية من الحكومة المركزية في بلجراد، ولكن حجم المعونة الرسمية قد تقلص فيما بعد وأصبح يصل إلى ١٠٪ من الحجم الإجمالي للميزانية السنوية للهيئة الإسلامية.
- تحصل الهيئة الإسلامية اليوغوسلافية على معونات من الهيئات والمنظمات الإسلامية والعربية في شكل:

(١) منح دراسية للطلاب الذين يرغبون في استكمال دراساتهم الجامعية بالجامعات الإسلامية والعربية ومن هذه الدول : المملكة العربية السعودية ومصر والعراق وليبيا والمغرب والمملكة الأردنية .

(٢) إمداد الهيئة الإسلامية بالكتب الإسلامية والعربية والآداب العربية .

(٣) معونات مالية : من المملكة العربية السعودية وليبيا والكويت والعراق والسودان . . . الخ .

(٤) المساهمة في تطوير مدرسة غازي خسرو بك وإقامة الكلية الإسلامية في سرايفو والمركز الإسلامي في مدينة «زغرب» .

ورغم أنَّ هذه المعونات كانت ضئيلة إلا أنَّ الهيئة رحبت بها حيث ساهمت في عملية إنهاء تشطيبات المباني (٤٩) .

■ دور الهيئة الإسلامي والطباعي:

عرف المسلمون اليوغوسلاف أهمية الكلمة المطبوعة منذ وقت مبكر والدليل على ذلك هو كثرة المواد المطبوعة ، وتصدر الهيئة الكتب والجرائد والمجلات الإسلامية ذات الطابع العلمي والثقافي ، ولقد وجَّه اهتمامٌ بالغٌ إلى النشر حتى يمكن تعويض النقص في عدد الكوادر الدينية ومستوى تثقيفهم .

وإلى جانب الجرائد والمجلات توجد الكتب الدينية حيث اتسعت إمكانات النشر والتوزيع للنصوص الإسلامية بين أوساط المجتمع الإسلامي في يوغوسلافيا بعد الحرب ، وذلك بعد محو أمية الأعداد الكثيرة من أتباع الدين الحنيف .

ويمكن تقسيم المواد المطبوعة التي تقوم بها الهيئة الإسلامية إلى :
(أ) الجرائد والمجلات الإسلامية .

(ب) الكتب الإسلامية .

تصدر المشيخة الإسلامية العليا في يوغوسلافيا «مجلة جلاسنيك» التي يطبع منها (١٢, ٠٠٠) نسخة كل شهرين ، وهي لسانُ حال المسلمين في يوغوسلافيا وتصدر الهيئة تقوياً سنوياً يطبع منه (٥٠, ٠٠٠) نسخة كل عام في بدايته ، وهناك مجلة «بريبورد» التي تراقب حركة المجتمع الإسلامي في يوغوسلافيا وهي مجلة نصف سنوية تصدرُ باللغة اليوغوسلافية .

وتصدر عن مدرسة الغازي خسرو بك «مجلة زمزم» وهي تعالج مشكلات الشباب وهم يقبلون عليها إقبالاً ملحوظاً . ومنذ عام ١٩٧٢ م تصدر أيضاً من المدرسة نفسها مجلة سنوية تتناول التراث الثقافي للمسلمين في البوسنة والهرسك والإسلام بوجه عام .

أما مكتبة خسرو بك في سرايفو فتصدر مجلة سنوية تدعى مجلة «آنال» تتناول مشكلات التراث الثقافي للبوسنة والهرسك والقضايا الإسلامية عموماً .

ومن المعروف أهمية الطباعة بالنسبة للإعلام الديني ، وترجع أهمية الطباعة وسرعة انتشارها إلى الحياة الطبيعية التي يحياها الإسلام في البلاد وتتعثر كلما تغيرت الظروف ، وكلما تعرض المسلمون إلى الاضطهاد . ولقد أولى المسؤولون في الهيئة الإسلامية إهتماماً بالغاً بالكتاب الإسلامي ، بالإضافة للعناية بأحوال المسلمين وبالإسلام وتراثه في مجال الثقافة والفنون بوجه عام ، وعن طريق الكتاب يتعرف الشباب على دينهم ويشبع الجمهور رغبته في القراءة ، فضلاً على تعريف أتباع الدين بكيانهم وتراثهم الديني - ويوضح التقرير السنوي لمشيخة

البوسنة والهرسك (١٩٧٦) ميلادية هذا الجهد البناء المبذول حيث نفذ في هذا العام وحدة ما يلي :

(١) طباعة القرآن الكريم (٤٠,٠٠٠ نسخة من المصحف الشريف).
(٢) طباعة كتاب «الإيمان بالله في ضوء العلم، والفلسفة، والقرآن»، تأليف الأستاذ: نديم دجسرا: ترجمة الحافظ: إبراهيم تربنتسا. صدر منه ٥,٠٠٠ نسخة.

(٣) طبع كتاب «حوار مع صديقي الملحد» تأليف د. مصطفى محمود - ترجمة فضيلة د/ أحمد سمائلوفيتش، رحمه الله، خريج الأزهر الشريف ورئيس مشيخة البوسنة في حينه. طبعت منه (٥,٠٠٠) نسخة باللغة اليوغوسلافية.
(٤) طباعة كتاب «كيف تصبح مسلماً؟» ترجمة الدكتور/ أحمد إسماعيلوفيتش صدرت منه - (٥) آلاف نسخة.

(٥) طباعة كتاب «المحل الجديد» للكاتب المسلم: نعيم حاجي ٥,٠٠٠ نسخة.

(٦) طباعة كتاب «من الشك إلى اليقين» للدكتور مصطفى محمود، ترجمة: عبد الرحمن كوهيتش ٢٠,٠٠٠ نسخة.

وصدرت عدة طبعات من القرآن الكريم باللغة العربية - وبعض الكتب المدرسية الدينية: محمد والقرآن - قواعد اللغة العربية - مقدمة في علم التفسير والحديث والتجويد وغيرها.

يتم طبع كتب الهيئة الإسلامية باللغة اليوغوسلافية إلى جانب لغات أخرى يتحدث بها المسلمون من القوميات الأخرى التي تعيش على أرض يوغوسلافيا وهذا يعني «اللغة المقدونية والتركية والألبانية» وتجد مطبوعات الهيئة جمهورها

داخل يوغوسلافيا وخارجها في البلاد التي يوجد بها مهاجرون يوغوسلاف أو الذين يعملون في الخارج - وهذه المطبوعات وسيلة قوية لربطهم بالوطن الأم . ولهذا يسعى المسؤولون عن الهيئة الإسلامية إلى تحسين مستوى تلك المطبوعات .

■ علاقة الهيئة الإسلامية بالعالم الإسلامي :

إنَّ بقاء الإسلام واستمراره في تلك المنطقة من أوروبا إنما يعني استقراره وتأصله بالإضافة إلى اهتمام العالم الإسلامي الكبير بشؤون المسلمين في يوغوسلافيا السابقة ، انطلاقاً مما يدعو إليه الدين الإسلامي الحنيف من التعاون والترابط من أجل وحدة شعوب وجماعات المسلمين . . . وليس ذلك مجرد أمنية ولكنه أمرٌ سماويٌّ دعا إليه القرآن الكريم ، وما الحج إلا مظهرٌ من مظاهر وحدة العالم الإسلامي .

ومنذ الحرب الأخيرة وحتى الآن فإنَّ الهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا السابقة تربطها علاقاتٌ طيبةٌ وممتازةٌ مع باقي المنظمات الاجتماعية والسياسية داخل الدولة الفيدرالية ذاتها وأيضاً مع باقي الهيئات الدينية الأخرى ودول العالم الإسلامي ، وتجري هذه الاتصالات عن طريق رئيس علماء يوغوسلافيا ، حيث تنظم الزيارات واللقاءات والوفود والمؤتمرات التي يتم تبادلها وتنسيقها مع الدول الإسلامية والشخصية البارزة .

وخلال الثلاثين عاماً الأخيرة : استقبل رئيس العلماء وباقي أعضاء الهيئة الإسلامية وفوداً دينية وثقافية وصحفية من : باكستان ، أندونيسيا ، تركيا ، مصر ، سوريا ، لبنان ، السودان ، الجزائر ، الكويت ، المملكة العربية السعودية والمغرب . . . الخ . وقامت هذه الوفود الإسلامية خلال إقامتها في يوغوسلافيا بزيارة المسلمين في شتى الأماكن التي يتواجدون فيها للتعرف على أحوالهم

ومشاهدة المؤسسات الدينية والإمام بحياتهم الاقتصادية والثقافية . وحضور العديد من المناسبات الدينية كالمولد النبوي وحفلات (ختان) أطفال المسلمين ومشاهدة خواتم القرآن الكريم في المساجد الكبرى مثل مسجد خسروبك في مدينة سرايفو ومسجد عيسى بك في سكوبلي وافتتاح المساجد الجديدة وبدء الدراسة بمعهد الغازي خسروبك، كما شارك وفد رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في حفل افتتاح الكلية الإسلامية في عام ١٩٧٤م بمدينة سرايفو وحضور افتتاح المركز الإسلامي الكبير في مدينة زغرب التي ساهمت المملكة العربية السعودية في إنشائه على مساحة (ثلاثة) آلاف متر مربع وترتفع مئذنته (٤٥) متراً ويضم مسجداً كبيراً ومكتبة إسلامية، وقاعة للمحاضرات والندوات مزودة بدوائر تليفزيونية بالإضافة إلى العديد من المحلات التجارية والمخابز، وقد وافقت السلطات الكرواتية على تغيير اسم الشارع الذي يوجد به المركز الإسلامي المذكور إلى شارع «خسروبك» أحد زعماء العمل الإسلامي في يوغوسلافيا السابقة.

وقد شاركت وفودُ المشيخة الإسلامية في شتى المناسبات والمؤتمرات المحلية والدولية التي تُقام خارج يوغوسلافيا . وقد شاركت في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في الصومال ١٩٦٥م، وفي مؤتمر المسلمين بالاتحاد السوفيتي سنة ١٩٧٠م، وفي المؤتمر الذي عقده علماء المسلمين بالقاهرة ١٩٧١م، وفي مؤتمر الفكر الإسلامي الذي عقد في بغداد ١٩٧٥م، وفي التجمع الإسلامي بمكة المكرمة ١٩٧٥م تحت عنوان «دور المسجد». وتواظبُ الهيئة الإسلامية منذ ذلك التاريخ على الاشتراك والمساهمة الفكرية في التجمعات والمؤتمرات كافة التي تعقد في أنحاء العالم الإسلامي كافة . وللهيئة الإسلامية ممثلون بالمجلس

الإسلامي الأوروبي وعن طريقهم تُجرى العلاقات الخاصة بشؤون الهيئة مع المراكز الإسلامية في أوروبا (٥٠).

● من المعلوم أن الحرب الحالية والتمزق الذي ينخر في عظام دولة يوغوسلافيا المصطنعة قد أثر سلباً على هيكل التنظيم الإسلامي الذي كان قائماً في يوغوسلافيا السابقة ولكن الكيانات التي أوجدها هذا التنظيم الحكيم مازالت قائمة على رعاية المسلمين في تلك الجمهوريات وتوحيد صفوفهم وإعلان كلمتهم التي لن تختفي أبداً بإذن المولى عز وجل ، فقد تعهد بنصرة المؤمنين طالما ظلّ الجميع يعملون بروح التنظيم الذي مازالت قيادته موجودة تعملُ بجِدٍ واجتهاد لنصرة الحق وإعلاء كلمة الله من مقر الهيئة الإسلامية في «سرايفو» - والله ولي التوفيق .



الهوامش والتعليقات

(١) ظل الأتراك العثمانيون يحكمون المناطق اليوغوسلافية ما يربو على خمسة قرون، وقد أحدث الفتح الإسلامي لهذه البلاد تغييرات عميقة الجذور في حياتهم الاجتماعية والدينية والثقافية، واستثمرت الدولة التركية نشاط أهل هذه البلاد في إقامة الإمبراطورية العثمانية ونشر عناصر الحضارة الشرقية الإسلامية ولمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى:

(أ) محمد فريد (جك) تاريخ الدولة العثمانية، مطبعة محمد أفندي/ القاهرة ١٨٩٢.

(ب) أبو الفتح شرف الدين، بلجراد في العصر الإسلامي/ الرابطة/ سبتمبر ١٩٩٢.

(ج) جبران فرج جبران، يوغوسلافيا، العالم كما رأيته، المطبعة التجارية/ القاهرة ١٩٦٠.

(٢) يمكن الرجوع إلى ما يلي لمزيد من الإطلاع:

(أ) محمد بن محمد البوسنوي «الخانجي» - الجواهر الأسنى، القاهرة ١٣٤٩ هـ.

(ب) عبد المنعم حش «الفنون الشعبية في يوغوسلافيا» الكتاب رقم ٤ - مكتبة الثقافة الشعبية.

(ج) أبو الفتح شرف الدين «دائرة معارف الأسماء الإسلامية في البوسنة واهرسك» المنهل مايو/ يونيو ١٩٩٣ م.

(٣) لمزيد من الإطلاع نوصي بالرجوع إلى:

(أ) دائرة معارف الأسماء السابق الإشارة إليه (ص، ١١٨، ١١٩) (ح) من رقم (٢).

(ب) زهدي بكر عادلوفيتش «المسلمون في يوغوسلافيا» الحرس الوطني السعودية، (ديسمبر ١٩٩١).

(ج) المسلمون المنسيون/ مكتبة ابن سينا، القاهرة ١٩٨٩ م المؤلف (يسري عبد الغني البشري).

(د) البوسنة في ضمير كل مسلم - ملف من إعداد لطيف الحبيب/ مجلة المنهل، مايو/ يونيو ١٩٩٣ م.

(٤) يمكن مراجعة:

(أ) محمد شاكر، العالم الإسلامي - المكتب الإسلامي/ بيروت ١٤٠٣ هـ.

(ب) محمود عبد الوهاب، «يوغوسلافيا ورياح التغيير» مجلة العربي، مارس ١٩٨٩ م.

(ج) محمود بيومي «أحوال المسلمين في يوغوسلافيا» مجلة الرابطة يوليو/ أغسطس ١٩٨٦ م.

(د) «حقائق عن يوغوسلافيا» وزارة الإعلام اليوغوسلافية ١٩٨٢ م - (لغة يوغوسلافية).

(٥) نوصي بالاطلاع على :

- (أ) أوليا شلبي - سجل زيارات Putopis أرشيف سرايفو ١٩٥٧/٥٤ م (لغة يوغوسلافية).
 (ب) دائرة المعارف اليوغوسلافية/ زغرب ١٩٨٠ م (لغة يوغوسلافية).
 (ج) عبد الحكيم مراد (A Glimpse of Bosnia) لمحة من البوسنة/ جورنال العالم الإسلامي
 (الرابطه)، مارس/ أبريل ١٩٩٣ م (لغة انجليزية).

(٦) انظر :

- (أ) قسطنطين يرتشك، تاريخ صربيا/ بلجراد ١٩٥٢ م (لغة يوغوسلافية).
 (ب) يرجع إلى (ب) من رقم (١).
 (ج) سليم شيريتش «المسلمون المتحدثون باللغة الصربية» سرايفو ١٩٦٨ م (لغة يوغوسلافية).
 (٧) لمزيد من المعرفة يمكن الإطلاع على :
 (أ) المرجع نفسه (أ) من رقم (١).
 (ب) محمد موفاكو/ الإسلام في سالونيك/ مجلة العربي، يونيو ١٩٨٦ م، (الكويت).
 (ج) شاخنت/ تراث الإسلام/ عالم المعرفة - الكويت ١٩٧٨ م. (ثلاثة أجزاء).
 (د) الشيخ توفيق إسلام، «ألبانيا والإسلام» - مجلة الأزهر - الجزء السادس ص ٧٢٤، ١٩٨٩ م.
 (هـ) المرجع نفسه (د) من رقم (٤) و(أ) من رقم (٥).

(٨) يمكن الرجوع إلى :

- (أ) انظر (د) من رقم (٤) و(ب) من رقم (٥).
 (ب) الأقليات المسلمة في العالم المعاصر/ أساتذة جامعة الإمام محمد بن سعود.
 (★) أرض الغربه كاليهود يطلقون عليها «دياسيرا».
 (٩) نوصي بالاطلاع على :

- (أ) عاطف بورثيائرا، «التطور السياسي والقومي لمسلمي يوغوسلافيا» سرايفو ١٩٦٩ م
 (يوغوسلافي).
 (ب) انظر (ب) من رقم (٢) و(د) من رقم (٤).
 (١٠) لمزيد من التعرف يمكن الرجوع إلى :
 (أ) الفولكلور في يوغوسلافيا د/ زدنكا سيريتيشق/ زغرب ١٩٦٥ م (يوغوسلافي).
 (ب) كامل البوهي «الأعمال العربية للكتاب اليوغوسلاف - رسالة دكتوراه - بلجراد ١٩٦٣ م.
 (ج) انظر (ب) من رقم (٢) و(د) من رقم (٤).

(١١) يمكن الإطلاع على :

(أ) سيد عبد المجيد عسكر، «الأقليات الإسلامية في أوروبا» رابطة العالم الإسلامي ١٩٨٥ م.

(ب) ريتشارد سوزون «صورة الإسلام في أوروبا» ترجمة رضوان السيد/ بيروت ١٩٨٤ م.

(ج) انظر (د) من رقم (٤).

(★) الألبانيون هم الألبان ويطلق عليهم الأرثوذكس وفي يوغوسلافيا يسمونهم «شبترا».

(١٢) لمزيد من المعرفة يمكن الرجوع إلى :

(أ) فؤاد سلييتشفيتش «تاريخ يوغوسلافيا الحديث» زغرب ١٩٥٧ م «اليوغوسلافية».

(ب) انظر (د) من رقم (٤).

(ج) عصمت إسماعيلوفيتش «الأسماء الإسلامية ذات الأصل الشرقي» سرايفو ١٩٧٧ م لغة يوغوسلافية.

(١٣) يمكن الإطلاع على ما يلي :

(أ) المرجع السابق (ج) من رقم (١٢).

(ب) انظر رقم (د) من رقم (٤).

(١٤) نوصي بالرجوع إلى :

- أولاً (ب) من رقم (١١) : «صورة الإسلام في أوروبا».

- ثانياً (د) من رقم (٤) : «حقائق عن يوغوسلافيا».

(ج) انظر (أ) من رقم (١٢) «تاريخ يوغوسلافيا الحديث».

(★) اليوغوسلاف هم من الشعوب السلافية مثل الروس والروس البيض وسكان أوكرانيا. أما كلمة يوجو فتعني (الجنوب) لذلك أطلق عليهم يوغوسلافيا؛ لأنهم نزلوا من الكربات إلى البلقان في الجنوب.

(١٥) يمكن الرجوع إلى :

أولاً: المرجع رقم (أ) من التعليق رقم (٤) «العالم الإسلامي».

ثانياً: المرجع (ج) من التعليق رقم (٧) «تراث الإسلام».

ثالثاً: المرجع (ب) من التعليق رقم (٢) «الفنون الشعبية في يوغوسلافيا».

(١٦) انظر:

أولاً: من رقم (٧) شاخت.

ثانياً: (أ) من رقم (١١) عسكر.

(١٧) نوصي بمراجعة ما يلي :

- (أ) تاريخ الدولة العلية العثمانية تعليقه - رقم (أ) من رقم (١).
 (ب) مذكرات أوليا شلبي تعليقه رقم (أ) من رقم (٥).
 (ج) د/ مصطفى محمود/ صباح الخير/ ٢٦ أغسطس «المسلمون في يوغوسلافيا» .
 (د) د/ أبو الفتح شرف الدين «نظرة ثقافية واجتماعية في إقليم كوسوفا بيوغوسلافيا» المنهل ديسمبر ١٩٨٩ م.

(١٨) يمكن الرجوع إلى :

- أولاً: (أ) من رقم (١).
 ثانياً: (ج) من رقم (٢).
 ثالثاً: (ب) من رقم (٣).
 رابعاً: محمد سراديفيتش «مختصر تاريخ الإسلام» سرايفو ١٩٠٥ م (لغة يوغوسلافية).

(١٩) نوصي بالرجوع إلى :

- (أ) المرجع (ب) من رقم (٣) «المسلمون المنسيون» .
 (ب) التعليق رقم (ب) من رقم (٨) .

(٢٠) يمكن الرجوع إلى :

- (أ) المرجع (أ) من رقم (٩) عاطف بوريفاترا .
 (ج) انظر (ج) من رقم (٢) دائرة معارف الأسماء الإسلامية .

(٢١) يرجى الاطلاع على :

- (أ) انظر (ب) من رقم (٣).
 (ب) انظر (أ) من رقم (٩).

(٢٢) يمكن الرجوع إلى :

- (أ) مجلة المختار الإسلامي - مايو ١٩٨٧ م - تحذير يوغوسلافي عاجل من الإسلام : غير وارد اسم الكاتب .

(ب) انظر (ب) من رقم (٣) .

(ج) الأخبار اليومية بالصحف المصرية والعربية .

- (٢٣) كانت الولايات اليوجوسلافية في زمن الدولة العثمانية وهي «ولاية صربيا، ولاية كوسوفو، ولاية البوسنة، ولاية مقدونية، ولاية الجبل الأسود» تابعة مباشرة للعاصمة إستانبول وكانت مندمجة مع الإمبراطورية الإسلامية، وكان يطبق عليها ما يطبق على الولايات الإسلامية الأخرى في باقي دول العالم الإسلامي التابعة للعثمانيين .

(٢٤) لمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى :

أ- ٩٧٥ Andrie, "Na Dr ini Cuprija". Bgd 1960 .

ب- حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي / القاهرة ١٩٨٣ م.

(★) قامت عمليات مقاومة مسلحة ضد الجيش النمساوي بقيادة (محمد وهبة) ومحمد الحاج ووقعت ٦٠ معركة.

(٢٥) لمزيد من الإلمام بالموقف يمكن الرجوع إلى :

أ- حسين ليبب «المسألة الشرقية/ مطبعة الهلال/ القاهرة ١٩٢١ م.

ب- زهدي بكر عادلوفيتش «المسلمون في يوغوسلافيا» مجلة الحرس الوطني السعودية، ديسمبر ١٩٩١ م.

(★) ظل المسلمون يتمسكون بالانتماء إلى الخلافة في استانبول ويأملون عودة الحكم الإسلامي .

(٢٦) في هذا الوقت ظهرت منظمة الشباب المسلمين ونشطت الحركة السياسية الإسلامية . ويمكن

الاطلاع على كتاب :- Actif Purivatra "Nacionalni i politicki rarvitak Mus- limana". Sarajevo 1974.

(٢٧) نفس المرجع السابق .

(٢٨) يرجع إلى :

أ- Begovie Mehmed, Vakufi U Yugoslaviji, Bgd 1963

ب- نفس المرجع في التعليقة رقم (٤) Atif purivate

(٢٩) يرجع إلى أ- Dokumenti istorije omladinskog pokreta Yugoslavijie

ب- AIRP Sarajevo, Kat, br 3449

(٣٠) يمكن الاطلاع على : Arhiv SK BIH, tom III, Kij III.

(٣١) Asim pervan, fatnica u pernoj ustanickoj godini - kinjiga ustanak na- roda jugoslavije 2 Zbornik, Beograd. Kij III.

(٣٢) يرجع إلى Atif Purivatra سبق ذكره في رقم (٤) .

(٣٣) Hadric' Osman-Nuri "Barba Muslimana u Yugoslavi ta verstu i va- kufsko-meurifstu automiju pod austro ugarstom uprtauom. Beograd 1938.

(٣٤) يرجع إلى Atif Purivatra

(٣٥) يرجع إلى التعليقة رقم (١١) .

(★) الهرسك تقع في جنوب البوسنة .

(★) علي فهمي جانيتش من أقطاب الحركة الإسلامية .

(٣٦) أ - Dr Dusan Lukic' , Ustanak u Basanskoj Krojini, Bgd 1967

ب - يرجع أيضا إلى رقم (١) :

(٣٧) أ - Camil Karazovic, Formiranje muslimanskih part. jedinica (rukopis) str 10 i 11.

ب - Osman Karabegonic, Razvitak ustanaka u Bosnakoj Krajini do prnog zasjedanja AVNOJ-a, prma Knjiga.

(٣٨) ظهرت بعض المقالات التي تتناول اهيئة الإسلامية في يوغوسلافيا ولكن معالجتها قليلة وكانت ضعيفة وغير مرتبة منها ما يلي :

1) Dr Veadimir Coronic, politicke prilike u Bosni i Hercegovini, Beograd 1939.

2) Josiphrvat, politicka porjest Hrvatsk, Zagreb 1939.

(٣٩) يرجع إلى Atif Purivatra التعليقة رقم (٤) .

(★) تحولت فيها بعد إلى «مملكة يوغوسلافيا» .

(★) مقدونية أولى البلاد التي فتحها الأتراك في يوغوسلافيا .

(٤٠) Dr. H. Kapidric' "Astrougarska politika u Bosni i Hercegovini. Su-
rajevo 1958.

(★) سكوبلي عاصمة مقدونية .

(٤١) يرجع إلى Purivatra التعليقة رقم (٤) .

(٤٢) يرجع إلى رقم (١١) .

(٤٣) نفس المرجع السابق .

(★) شاركت القوات الإسلامية بكتائبها الخاصة في تحرير الأراضي اليوغوسلافية من الاحتلال جنبا إلى جنب مع الصرب والكروات .

(٤٤) يرجع إلى رقم (٦) و (٩) و (١١) .

(٤٥) يرجع إلى :

أ - رقم (٣) و (٤) و (١١) .

ب - Historijski institut yugoslovenske akademije Znanosti i umetnos-
ti u Zagreb "Suezak 134, br (1),

(★) أول رئيس علماء ليوغوسلافيا هو جمال الدين شأأوشيفيتش . كانت له مواقف صلبة ومشرفة في الدفاع عن أحوال المسلمين ورعاية مصالحهم وتخليص شعب البوسنة من نير الاستعمار النمساوي الهنجاري (اتحاد النمسا والمجر) .

(★) اللغة العربية (لغة الإسلام) - اللغة التركية لوجود بعض الأتراك المسلمين في يوغوسلافيا ، ولا انتشار هذه اللغة وبقاء وثائقها من الإمبراطورية العثمانية - اللغة اليوغوسلافية هي اللغة التي يتحدث بها السكان اليوجوسلاف جميعاً . اللغة الألبانية يتحدث بها في يوغوسلافيا السكان الألبان وهم يزيدون عن مليونين معظمهم في «كوسوفو» وجزء منهم في «مقدونية» ، والباقي أعداد ضئيلة منتشرة في باقي مناطق يوغوسلافيا ، والمعروف أن الأمة الألبانية قد اعتنقت الإسلام عن بكرة أبيها .

(★) فيما يتعلق «بأهئية الإسلامية ودورها» لم يظهر حتى الآن بحث متكامل يغطي هذه الناحية - اللهم بعض المقتطفات بالصحف والإعلام الديني ، وهناك بعض المقتطفات التي تتواكب مع الأحداث والتطورات السياسية من دون أصول ووثائقية طبقاً لمناهج البحث العلمي ، وكل ما تم في هذا الشأن فهو سطحي . وقد حاولنا هنا استعراض المراحل التي تم خلالها قيام هذه الهيئة من البداية حتى الآن حيث تصدّع الهيكل التنظيمي لها بسبب الحالة السائدة الآن على أرض يوغوسلافيا السابقة . من المعروف أن التنظيم السياسي للمسلمين قد بدأ مع تكوين الأحزاب السياسية للصرب والكروات في زمن الاحتلال النمساوي ، حيث ظهرت أهئية القومية للمسلمين عام (١٩٠٦ م) وكانت من أقوى التنظيمات الحزبية .

(٤٦) أ. - Abih. pisma i telegrami sole. b 219/9919.

ب. - Yednakost br. 8 od 21.1 1919.

ج. - Statut i prtoqram JMO, Sarajevo 1922.

(٤٧) المرجع السابق .

(★) بالنسبة للإحصاء الرسمي الحكومي فإن الأرقام الخاصة بالمسلمين ليست حقيقية حيث يصنف كثير منهم ضمن الصرب والكروات أو بند (عرقيات أخرى) .

(★) مدرسة الغازي خسرو بك من أكبر المدارس الإسلامية الثانوية في البلقان ، وملحق بها حالياً قسم للبنات وتعتمد (الهيئة الإسلامية) على الخريجين منها في الكوادر الدينية الخاصة بالدعوة وبالمساجد .

يذهب بعض خريجي هذه المدرسة إما إلى مدينة «زغرب» بكلية الآداب لاستكمال دراساتهم بعد اجتياز امتحان في مادة اللغة اللاتينية وإما إلى جامعة الأزهر أو الجامعات الإسلامية الأخرى لاستكمال الدراسة بها .

وقد تخرج في الأزهر عدد كبير منهم . وحصل بعضهم على الدكتوراه ، وعاد إلى بلده حيث شغل مناصب مهمة وترقى بعضهم إلى وظيفة رئيس منسخة ومنهم د/ أحمد إسماعيلوفيتش ، يرحمه الله ، والشيخ حمدي سباهيتش ، وقد شغل الأول قبل وفاته رئاسة مشيخة «سرايفو» أما الثاني فيعمل رئيساً لمشيخة بلغراد .

Enver Redzic', prilozi o Nacionalnom pitanju Sarajeno 1963.(٤٨)

(٤٩) أ- المرجع رقم (٤) .

ب- ABIH, ZV, pr br 894/1920.

ج- Obhrana Glasilo "Muslimanske narodne Stranke", br 1, 26 III 1920.

(٥٠) يرجع إلى رقم (٤) و (٦) و (٨) و (١١) ومقالات بعض : Barba, Oslobodenje, Pravda.

(٥١) يرجع إلى أن :

Ulema Medzlis je prema organizacionoj strukturi iz vremena Austro-Ugarske i store yugoslaniye glavni vjerski islamski organ jedne pokroj-ne preko Koga se vrši uprava i nadzor nad islamskim verskom i vjers-ko-prosvjetnim Zivotom.

مجلس العلماء هو السلطة الرقابية العليا

ويرجع إلى :

ABIH, ZVBIH, pr br. 4125/1919. Provda, glasilo, Yugoslovenske muslimanske organizacije br. 28 od 5 maja 1919. Dr Milivoj Eric', Agrarna reforma u Yugoslavije.

(٥٢) يرجع إلى :

أ- محمود بيومي «أحوال المسلمين في يوغوسلافيا» مجلة الرابطة يوليو/ أغسطس ١٩٨٦ م.

ب- عبد الحكيم مراد «لمحة من البوسنة» جورتال رابطة العالم الإسلامي مارس/ أبريل ١٩٩٣ م (باللغة الإنجليزية) .

ج- الشيخ توفيق إسلام «ألبانيا والإسلام» - مجلة الأزهر، الجزء السادس ص ٧٢٤ سنة ١٩٨٩ م.

د- أبو الفتح شرف الدين/ بلجراد في العصر الإسلامي / الرابطة/ سبتمبر ١٩٩٢ م.

(٥٣) يرجع إلى :

أ- المرجع السابق رقم (٣٠) .

ب- Atif Purivatra

ج- يرجع إلى (١١) و (٢٧) .

(٥٤) يرجع إلى :

أ- المراجع السابقة .

ب - مقالات بالصحف اليومية وأخبار مجمعة ولقاءات صحفية مع قادة الإسلام في يوغوسلافيا .

(٥٥) المراجع السابقة وأخبار المؤتمرات الإسلامية التي تناولت أحوال المسلمين حالياً فيما كان يعرف بيوغوسلافيا السابقة .

مراجع أخرى كانت لازمة للبحث

- (١) فاليري سيرماجورانيتش «اليوغوسلاف والإسلام» ، لايبزج/ ألمانيا ١٩٢٨ م - بالألمانية .
- (٢) شمس الدين سرايلىتش «نحن والشرق الأوسط» / سرايفو ١٩٣٥ م - لغة يوغوسلافية .
- (٣) قلاديسلاف سكاريتش «التأثير التركي في الحياة الاجتماعية/ بلجراد ١٩٣٧ م - لغة يوغوسلافية .
- (٤) قاسم هانجيتش «التوزيع العرقي للمسلمين في يوغوسلافيا» ١٩٧٥ م - لغة يوغوسلافية .
- (٥) برزنك سنتيتش «السكان وتوزيعهم في يوغوسلافيا» بلجراد ١٩٧٤ م - لغة يوغوسلافية .
- (٦) محمد سرداروفيتش «مختصر تاريخ الإسلام» سرايفو ١٩٠٥ م - لغة يوغوسلافية .
- (٧) عاطف بوريفاترا «وضع المسلمين في مملكة يوغوسلافيا» سرايفو ١٩٧٤ م - لغة يوغوسلافية .
- (٨) خوسريف «الفن الإسلامي» بلجراد ١٩٦٧ م .
- (٩) حسن قلشي «أقدم الوثائق الخاصة بالأوقاف في يوغوسلافيا» ايرشيتنا ١٩٨٣ م - لغة يوغوسلافية .
- (١٠) عليا بتيتش «آثار العمارة الإسلامية في البوسنة» مجلة الفلولوجيا الشرقية ٣ ، ٤ / سرايفو ١٩٥٣ م - لغة يوغوسلافية .
- (١١) حمدي كريشناكوفيتش «استراحات المسافر خانة والقوافل في البوسنة والهرسك/ سرايفو/ ١٩٦٧ م لغة يوغوسلافية .
- (١٢) خير الدين تشوريتش «البناء والفنماظ على العمارة الإسلامية/ د. غازي خسرويك/ عدد ١٣ / ١٩٨٧ م - لغة يوغوسلافية .
- (١٣) محسن رزقيتش «الإبداع الأدبي للكتاب المسلمين في البوسنة والهرسك . . . سرايفو ١٩٧٣ م - لغة يوغوسلافية .
- (١٤) مصطفى إماموفيتش «التصور الإسلامي للدولة» سرايفو ١٩٧٤ م - لغة يوغوسلافية .

"Prologue"

"Islamic Organisation"

ard its roles in the Sost Yugoslavia

The above mentioned monograph, is a comprehensive study, rendered for the first time, in the field of islamic historiography, dealing with the phenomenon of Islam in the teritories of the last Yugoslavia.

This Scientific research, aims at exposing roles played by Aislamic "Organisation"S, in the republics of the last Yugoslavia, with regards to its historical, social and political activities, due to it muslim peoples retained their religion, their identity and finally their oriental characteristics.

Turks governed these Yugoslav provinces AWeloyetsS for more than (500) yecers, Where local inhabitants embraced to Islam, and their lands were carporated to Ohoman Empire.

Islamic Empire expired, leaving behind muslem peoples, scattered all over the Yugoslave region, oppressed by new western culture, and a new civilisation.

Jhey never stop to defend their case, and their human religions rights, by all peaceful means that resulted in establishing their Aislamic OrganisationS, which gane them a distinctive local coulour, and preserved their exist5ence, locally and outdoors.

Dr. Abu El Fath. Sharafeldin

دراسة عن الرجال الذين دخلوا الرياض مع الملك عبد العزيز عند استردادها عام ١٢١٩ هـ.

أ. ناصر بن فارس الفضيوي
أ. مقبل بن تركي المقبل

يختلف المؤرخون في عدد المرافقين للملك عبد العزيز في فتح الرياض وكذلك يختلفون في ذكر أسمائهم فمنهم من يجعلهم ستين رجلاً ويذكر أسماءهم ومنهم من يجعلهم أربعين رجلاً ومنهم من



يتوسط بين الرقمين .

والرأي الأول هو أرجح الأقوال لعدة أسباب نذكر منها : -

أولاً: إن معظم المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ الملك عبد العزيز في فتح الرياض ، ذكروا هذا العدد وأيدوه ومنهم من عاصر جلالة المغفور له الملك عبدالعزيز وكان قريباً منه فترة من الزمن أمثال فؤاد حمزة^(١) ، حافظ وهبة^(٢) أمين

(١) حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨ هـ، ط ٢، ص ٢١.

(٢) وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧ هـ، ط ٥، ص ٣٧.

الريحاني^(٣)، محمد المانع^(٤).

ثم إن هذا العدد هو الذي رجّحه بعد دراسة ضافية المؤرخ عبد الله بن خميس في مقالة له نشرتها مجلة الدارة^(٥).

وهذا العدد نفسه رجّحه عبد الوهاب فتال في كتابه (درب الانتصار)^(٦)، وإبراهيم بن عبيد العبد المحسن في كتاب (تذكرة أولي النهى والعرفان بأيام الله الواحد الديان وذكر حوادث الزمان)^(٧)، وعبد العزيز بن محمد الأحيدب في كتاب (من حياة الملك عبد العزيز)^(٨)، ومحمد منير البديوي في كتاب (المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود)^(٩)، وبيار روفایل في كتاب (صقر الصحراء)^(١٠)، وأحمد عسة في كتاب (معجزة فوق الرمال)^(١١)، وصلاح الدين المختار في كتاب (تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها)^(١٢).

(٣) الريحاني، أمين، تاريخ نجد وملحقاتها، الرياض، منشورات الفاخرية، بيروت، دار الكاتب العربي ١٩٨١ م، ط ٥، ص ١٢٣.

(٤) المانع، محمد، توحيد المملكة العربية السعودية، الدمام، مطابع المطوع، ١٤٠٢ هـ، ص ٣٦٥.

(٥) ابن خميس، عبد الله، مجلة الدارة، السنة ٢، ع ٢ رجب ١٣٩٦ هـ، ص ١٠٥.

(٦) فتال، عبد الوهاب، درب الانتصار، بيروت، المؤلف، ١٣٨٥ هـ ص ١٤.

(٧) العبد المحسن، إبراهيم، تذكرة أولي النهى والعرفان، الرياض، مؤسسة النور، ط ١، ج ١، ص ٣٢٧.

(٨) الأحيدب، عبد العزيز، من حياة الملك عبد العزيز، الرياض، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ط ١، ص ١٠٤.

(٩) البديوي، محمد، المتوكل على الودود، عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٧ هـ، ط ١، ص ٨١.

(١٠) روفایل، بیار، صقر الصحراء، بيروت، دار منشورات حمد ومحيو، ١٩٧٢ م، ط ١، ص ١٦٢.

(١١) عسة، أحمد، معجزة فوق الرمال، بيروت، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ط ٣، ص ٤٩.

(١٢) المختار، صلاح الدين، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، بيروت، دار مكتبة الحياة ١٣٧٦ هـ، ج ٢، ص ٣٤.

ثانيًا: ذكر فؤاد حمزة على لسان الملك عبد العزيز أن الذين رافقوه هم ستون رجلاً وأورد نص حديث الملك عبد العزيز «فتحن مشينا حتى وصلنا محلاً اسمه ضلع الشعيب يبعد عن البلد ساعة ونصف للرجلي . هنا تركنا رفاقنا وجيشنا ومشينا على أرجلنا الساعة السادسة ليلاً، وتركنا عشرين رجلاً عند الجيش، والأربعون مشينا لا نعلم مصيرنا ولا غايتنا»^(١٣) وما سبق يدعم ويؤكد أن الذين رافقوا الملك هم ستون رجلاً. كما يذكر محمد البديوي أن الأسماء التي ذكرها وقوامها ستون هي قائمة كتبها بنفسه الشيخ حسن بن عبد الله آل الشيخ وقد سمعها من عمه الشيخ محمد بن عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ قبل وفاته بعامين^(١٤).

هذا فيما يتصل بعدد المرافقين للملك عبد العزيز عند فتح الرياض، أما ما يتصل بالأسماء فالأمر يبدو أكثر اختلافًا بين المؤرخين. ويمكن أن نلاحظ هذا بوضوح في قوائم الأسماء التي ترد في كتبهم أو مقالاتهم وبحوثهم فهي تارة ترد متوافقة تمامًا وتارة تختلف اختلافًا يسيرًا، إلا أن الثابت لدينا أن الاختلاف في تحديد العدد تبعه أيضًا اختلاف في تحديد الأسماء ولكن هذا لا يمنع من أن تأتي بعض القوائم متوافقة في أعدادها وأسمائها، من ذلك ما تجده عند عبد الله الزامل^(١٥) وأحمد عبد الغفور عطار^(١٦) (زاد اسمًا واحدًا وهو سبعان) وإبراهيم العبد المحسن^(١٧) حيث أورد القائمة نفسها التي أوردها

(١٣) حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، ج ١، ص ٢١.

(١٤) البديوي، محمد، المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود، ص ٨٥.

(١٥) الزامل، عبد الله، أصدق البنود في تاريخ عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ط ١، ص ٥١.

(١٦) عطار، أحمد، صقر الجزيرة، مكة المكرمة، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ج ١، ص ٢٤٢.

(١٧) العبد المحسن، إبراهيم، تذكرة أولي النهى والعرفان، ج ١، ص ٣٤٧.

الأمير سعود بن هذلول^(١٨) والتي ذكر أن عددهم يقارب الأربعين رجلاً.

أما إبراهيم آل عبد المحسن صاحب كتاب (تذكرة أولي النهى) فيذكر أن عدد المرافقين ستون ولكنه يعتمد في نهاية كتابه قائمة تضم اثنين وأربعين رجلاً وهو في ذلك ينقل عن الأمير سعود بن هذلول والزامل ويتبع في ذلك الترتيب نفسه الذي ورد عندهما.

أما الزركلي في كتابه شبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز^(١٩) فقد أورد الأسماء التي ذكرها عبد الوهاب فتال^(٢٠) والأمير سعود بن هذلول^(٢١) وذكر أنه لا يرجح أيًا من الروايتين.

ومما سبق فإننا في هذه الدراسة سنعتمد على المصادر التي رجحت الرأي الأول، وأما المصادر التي رجحت الرأي الثاني فإننا سنعتمد عليها في إثبات الأسماء فقط التي سنرجحها وكذلك المصادر التي ترجح الرأي الثالث إذ إن ثلث المصادر أغفلت عددًا من الأسماء خاصة الذين بقوا في الشعب لحفظ الجيش بوصفهم قوات احتياطية وهذا ما ذكره فؤاد حمزة^(٢٢) نقلًا عن الملك عبد العزيز نفسه حيث أبقى عشرين رجلاً عند الجيش وعندما أقبل على الرياض أبقى ثلاثة وثلاثين رجلاً منهم محمد بن عبد الرحمن الفيصل ودخل ومعه ستة رجال إلى الرياض.

(١٨) ابن هذلول، سعود، تاريخ ملوك آل سعود، الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٠ هـ، ص ٥٨.
(١٩) الزركلي، خير الدين، شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨٥ م، ط ٣، ج ١، ص ٨٤.

(٢٠) فتال، عبد الوهاب، درب الانتصار، ص ١٤.

(٢١) ابن هذلول، سعود، تاريخ ملوك آل سعود، ص ٥٨.

(٢٢) حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، ص ٢١.

وهذا الرأي يذكره كثير من المؤرخين ويرون أن المرافقين للملك كانوا ستين رجلاً^(٢٣) على نحو ما نجده في المصادر التالية : كتاب «درب الانتصار» ، وكتاب «من حياة الملك عبد العزيز» ، وكتاب «المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود» ، وكتاب «توحيد المملكة العربية السعودية» ، ولوحة الخالدين بالدارة(*) .

فالقتال صاحب كتاب «درب الانتصار» يورد الأسماء نفسها التي وردت في «لوحة الخالدين» والتي وردت عند الأحيدب صاحب كتاب «من حياة الملك عبد العزيز» ولكن القتال^(٢٤) لم يذكر ضمن قائمته اسم عبد الله بن جلوي ومن المحتمل أنه سقط سهواً إذ إنه ذكره عند وقعة المصمك ، أما البديوي صاحب كتاب «المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود»^(٢٥) فلم يزد على أنه ذكر الأسماء نفسها التي وردت عند القتال والأحيدب ولوحة الخالدين عدا اسم واحد هو عبد العزيز بن جلوي ومن المحتمل أنه سقط سهواً .

أما الأحيدب صاحب كتاب «من حياة الملك عبد العزيز» فقد أورد القائمة نفسها التي تضم الستين رجلاً عدا عبد العزيز بن جلوي .

(٢٣) حافظ وهبة ، المصدر السابق ، ص ٢٤٤ ، الريحاني ، المصدر السابق ص ١٢٤ ، الزركلي ، المصدر السابق ص ٨٨ ، عبد الله بن خميس مجلة الدارة العدد الثاني السنة الثالثة ص ١٠٥ ، القتال ، المصدر السابق ص ٢٤ ، إبراهيم العبد المحسن ، المصدر السابق ج ١ ، ص ٣٢٧ ، البديوي ، المصدر السابق ص ٨٨ ، بيار روفائيل ، المصدر السابق ص ١٦٦ ، أحمد عسة ، المصدر السابق ص ٤٩ ، المختار ، المصدر السابق ص ٣٦ ، الدار السعودية للموسوعات ، المصدر السابق ج ١ ، ص ٥٨ .

(*) هي لوحة تضم الستين من الرجال الذين استردوا الرياض مع الملك عبد العزيز وقد وضعت في قاعة الملك عبد العزيز التذكارية في الدارة .

(٢٤) قتال ، عبد الوهاب ، درب الانتصار ، ص ١٤ .

(٢٥) البديوي ، محمد ، المتوكل على الودود ، عبد العزيز آل سعود ص ٨٣ .

فما عدا هذه المصادر الأربعة مضافاً إليها قائمة لوحة الخالدين الموجودة بدارة الملك عبد العزيز فإن المصادر اختلفت تارة واتفقت تارة أخرى في عدد الرجال من ذلك :

١ - ما ذكره المانع في كتابه «توحيد المملكة العربية السعودية» حيث ضمت قائمته ستة وخمسين منهم . . وأهم ما نلاحظه على قائمة المانع أنه ذكر أسماء لم ترد عند غيره أو هكذا تبدو عند الوهلة الأولى ولكن المحقق للأمر يمكن أن يرجح أن هذه الأسماء طرأ عليها بعض التصحيف بسبب ترجمتها من لغة إلى لغة أخرى على نحو ما نجده في اسم «محمد جماع» إذ ربما كان هو نفسه «محمد بن قماع» المذكور في بقية المصادر واسم «عبد الله بن شاطر الدوسري» إذ ربما كان الاسم محرفاً عن «عبد الله بن شنار الدوسري» وهكذا.

٢ - لوحة الخالدين وهي اللوحة الموجودة في دارة الملك عبد العزيز والتي ضمت مجمل الأسماء التي وردت عند القتال والأحيدب والبيديوي كما ضمت واحداً وخمسين اسماً من قائمة المانع .

٣ - أما سعد بن عبد العزيز الرويشد، فقد صنع بحثاً حول هذا الموضوع نفسه كان ضمن فعاليات المؤتمر العالمي عن تاريخ الملك عبد العزيز الذي انعقد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فذكر أن عددهم سبعة وأربعون (٤٧) رجلاً ويمكن بعد ذلك القول إن الأسماء التالية هي الأسماء الأكثر ترجيحاً على غيرها مع ذكر المصادر التي ذكرتها .

١ - إبراهيم بن محيذيف (٢٦).

(٢٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البيديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين .

٢ - إبراهيم النفيسي (٢٧)

٣ - ثلاب العجالين الدوسري (٢٨)

٤ - حترش العرجاني (٢٩)

٥ - حزام العجالين الدوسري (٣٠)

٦ - حشاش العرجاني (٣١)

٧ - زايد البقشي السبيعي (٣٢)

(٢٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الأول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٢٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، (ذكر العجائين بدلاً من العجالين) الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٢٩) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٣٠) القتال، المصدر السابق ص ١٩، (ذكر العجائين بدلاً من العجالين) الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الأول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٣١) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٣٢) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، (ذكر زيد بدلاً من زايد)، لوحة الخالدين، (البقي بدلاً من البقشي).

٨ - زيد بن زيد (٣٣)

٩ - سالم الأفيجج (٣٤)

١٠ - سعد بن بخيت (٣٥)

١١ - سعد جيفان (٣٦)

١٢ - سعد بن عبيد (٣٧)

١٣ - سعد بن هديب (٣٨)

(٣٣) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٣٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الاحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، (إضافة الارمخ بعد سالم) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٣٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ج ١ ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٣٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ (نجيفان بدلاً من جيفان) بديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، (نجيفان بدلاً من جيفان).

(٣٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٣٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

١٤ - سعود بن ناصر الفرحان آل سعود (٣٩)

١٥ - سعيد بن بيشان الدوسري (٤٠)

١٦ - سلطان (مملوك الملك عبد العزيز) (٤١)

١٧ - شايح بن شداد من آل محميد السهول (٤٢)

١٨ - صالح بن سبعان (٤٣)

١٩ - صطام أبا الخيل المعرقب المطيري (٤٤)

(٣٩) القتال، المصدر السابق ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٤٠) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق، المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

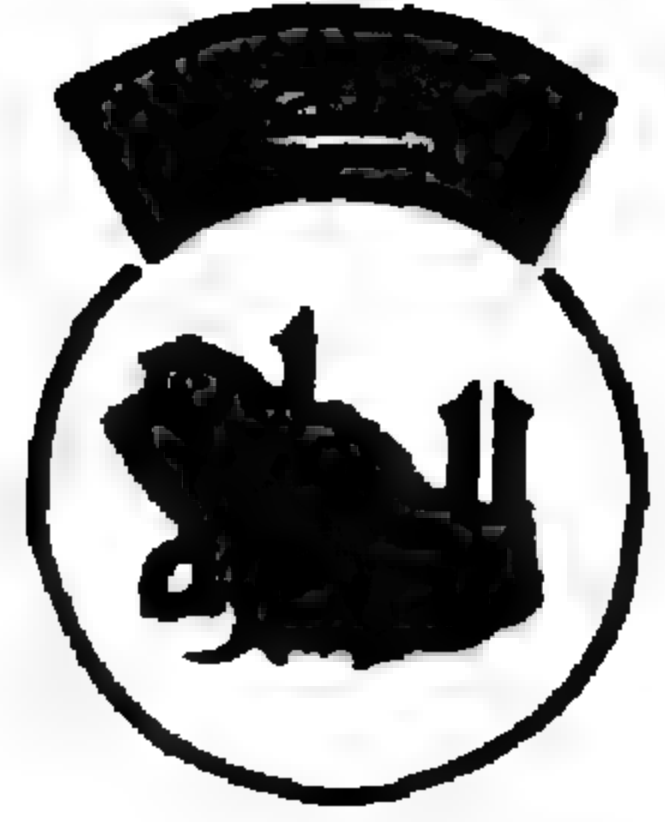
(٤١) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٤٢) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٤٣) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار، المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٤٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، (ذكر المطيري قبل المعرقب) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١ - ص ٣٤٨، العطار المصدر السابق المجلد الاول ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد، ذكر سظام ص ٧.

• قسيمة اشتراك •



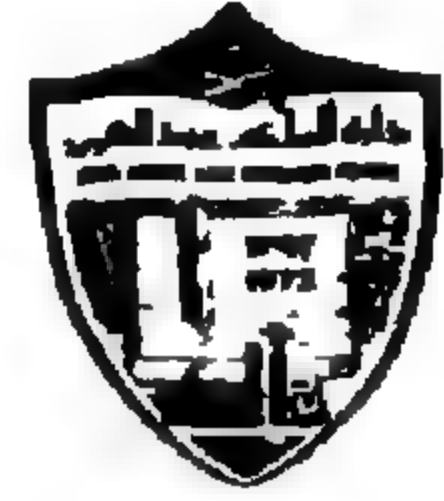
مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز

٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١ ✉

٤٤١٣٩٤٤ - ٤٤١٢٣١٨ ☎

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



أرفق شيكاً مقبول الدفع

باسم دار الملك عبد العزيز بالرياض/ عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم:

العنوان:

رقم التلكس أو الفاكس: ☎

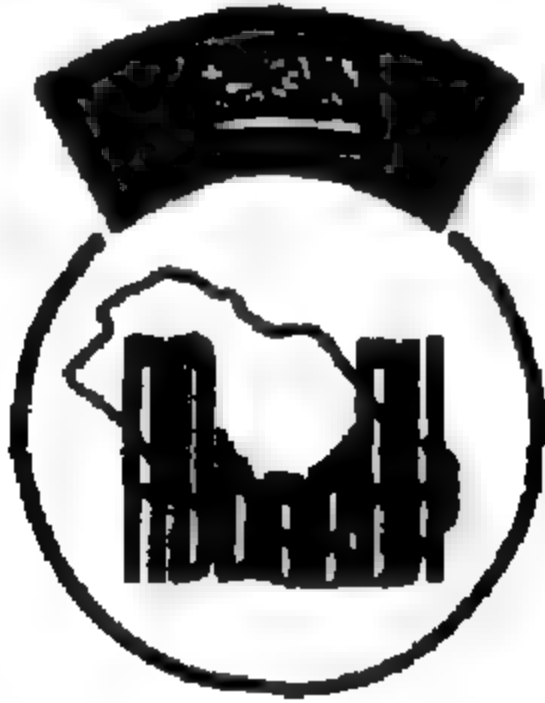
• الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

• • البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

• • • دولارات خارج البلاد العربية.

• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre



address:

King Abdulaziz Research Center

✉ 2945

Riyadh 11461

☎ 4412318-4413944

Facsimile No.: 00/966/1/4417020

Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia

Please bill me

check enclosed for \$

Name

Address

City Country

☎ Fax.

Annual Subscriptions

• Saudi Arabia: **20** Riyals

• • Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**

• • • Non Arab Countries: US **6**\$



٢٠ - طلال بن عجرش (٤٥)

٢١ - عبد العزيز بن جلوي آل سعود (٤٦)

٢٢ - عبد العزيز بن عبد الله بن تركي آل سعود (٤٧)

٢٣ - عبد العزيز بن مساعد بن جلوي آل سعود (٤٨)

٢٤ - عبد اللطيف المعشوق (٤٩)

٢٥ - عبد الله أبو دريب السبيعي (٥٠)

(٤٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين.

(٤٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ج ١، ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق م ١، ص ٢٤٢، لوحة الخالدين. ابن الرويشد ص ٧.

(٤٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٤٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٤٩) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٢٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٥٠) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، (ابوديب) المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩ (ابوديب) لوحة الخالدين.

٢٦ - عبد الله بن جريس (٥١)

٢٧ - عبد الله الجطيلي (٥٢)

٢٨ - عبد الله بن جلوي آل سعود (٥٣)

٢٩ - عبد الله بن خنيزان (٥٤)

٣٠ - عبد الله بن شنار الدوسري (٥٥)

٣١ - عبد الله بن صنيطان آل سعود (٥٦)

(٥١) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٣٥٩، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٥٢) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٥٣) القتال، المصدر السابق ص ٢٧، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٧.

(٥٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٥٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، لوحة الخالدين.

(٥٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

٣٢ - عبد الله بن عثمان الهزاني (٥٧)

٣٣ - عبد الله بن عسكر (٥٨)

٣٤ - عبد الله بن مرعيد السبيعي (٥٩)

٣٥ - عبيد (أخو شعوا) الدوسري (٦٠)

٣٦ - عبيد بن صالح الملقب عوييل (٦١)

٣٧ - فرحان آل سعود (٦٢)

(٥٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

(٥٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، (ذكر الملقب بالسيد)، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥ (الملقب بالسيد)، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣ لوحة الخالدين (الملقب بالسيد)، ابن رويشد ص ٧.

(٥٩) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، لوحة الخالدين.

(٦٠) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٦١) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن رويشد ذكر عبد الله ابن صالح ص ٧.

(٦٢) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، أبو هذلول، المصدر السابق ص ٤٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن رويشد ص ٨.

٣٨ - فهد بن إبراهيم بن مشاري آل سعود (٦٣)

٣٩ - فهد بن جلوي آل سعود (٦٤)

٤٠ - فهد بن شعيل الدوسري (٦٥)

٤١ - فهد المعشوق (٦٦)

٤٢ - فيروز (مملوك الملك عبد العزيز) (٦٧)

(٦٣) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٦٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٦٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٦٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٦٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٣٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٨.

٤٣ - ماجد بن مرعيد السبيعي (٦٨)

٤٤ - محمد بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود (٦٩)

٤٥ - محمد بن قحاع (٧٠)

٤٦ - محمد المعشوق (٧١)

٤٧ - محمد بن هزاع (٧٢)

٤٨ - محمد بن الوبير الشامري (٧٣)

(٦٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر ماجد بن تركي بن مرعيد ص ٨.

(٦٩) القتال، المصدر السابق ص ١٧، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٥٩، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٧، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٢، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٦.

(٧٠) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠ (جماع)، لوحة الخالدين.

(٧١) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٧، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٢) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٨.

(٧٣) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣ (الشمرى)، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين (الشامري).

٤٩ - مسعود المبروك (٧٤)

٥٠ - مسلم بن مجفل السبيعي (٧٥)

٥١ - مطلق بن جفال (٧٦)

٥٢ - مطلق بن عجيان (٧٧)

٥٣ - معضد بن خرصان الشامري (٧٨)

٥٤ - مناور العنزى (٧٩)

(٧٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول المصدر السابق ص ٥٨، الزامل المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٦) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين.

(٧٧) القتال، المصدر السابق ص ١٩ (عجيان)، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣ (عجيان) ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر العجيان ص ٧.

(٧٨) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٥، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين (الشمري)، ابن الرويشد ص ٧.

(٧٩) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، (ذكر مناور منار العنزى) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، (ذكر العزيز بدل العنزى) المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين (منار بدل من مناور)، ابن الرويشد ص ٨.

٥٥ - منصور بن حمزة آل منصور (٨٠)

٥٦ - منصور بن فريج (٨١)

٥٧ - ناصر بن شامان (٨٢)

٥٨ - ناصر بن فرحان آل سعود (٨٣)

٥٩ - نافع الحربي (٨٤)

٦٠ - يوسف بن مشخص (٨٥)

(٨٠) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر منصور ابن محمد بن حمزة ص ٨.

(٨١) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٨.

(٨٢) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، (ذكر ناصر السبيعي المليجي بن شامان) البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٤٣، لوحة الخالدين أضافت (السبيعي المليجي)، ابن الرويشد ص ٨.

(٨٣) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر ناصر ابن سعود بن فرحان آل سعود ص ٧.

(٨٤) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٦، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ص ٧.

(٨٥) القتال، المصدر السابق ص ١٩، الأحيدب، المصدر السابق ص ١٠٤، البديوي، المصدر السابق ص ٨٣، المانع، المصدر السابق ص ٣٦٠، ابن هذلول، المصدر السابق ص ٥٨، الزامل، المصدر السابق ص ٥١، العبد المحسن، المصدر السابق ص ٣٤٨، عطار، المصدر السابق ص ٢٣، لوحة الخالدين، ابن الرويشد ذكر يوسف بن صالح بن مشخص ص ٧.

أما من تسلقوا السور مع الملك عبد العزيز «يرحمه الله» فقد اختلفت الروايات حول عددهم وأسمائهم فيذكر فؤاد حمزة في كتابه (البلاد العربية السعودية) نقلاً عن لسان الملك عبد العزيز «بعد أن أقبلنا على البلاد أبقيت محمد أخي ومعه ٣٣ رجلاً من خويانا ومشينا ونحن ٧ رجال أنا وعبد العزيز بن جلوي وفهد وعبد الله بن جلوي وناصر بن سعود ومعنا المعشوق وسبعان من خدامنا» .

أما الأستاذ محمد المانع فيذكرهم في كتابه توحيد المملكة العربية السعودية وهم :

١ - إبراهيم النفيسي .

٢ - سعد بن بخيت .

٣ - عبد العزيز الربيع .

٤ - عبد العزيز بن مساعد بن جلوي .

٥ - عبد الله بن جلوي .

٦ - فهد المعشوق .

٧ - محمد بن صالح بن شلهوب .

٨ - ناصر بن فرحان آل سعود .

وأخيراً فإن القول بأن عددهم ستون قول صحيح باعتبار من خرجوا مع عبد العزيز من الكويت قاصدين الرياض وأن من قال بأن عددهم أربعون فهو صحيح أيضاً باعتبار من دخلوا الرياض مع عبد العزيز فاتحين بمعنى أنه لم يدخل فيهم العشرين الذين تركهم عبد العزيز لحراسة الركائب والزاد .

وبالله التوفيق ، ، ، ، ،

أسماء الرجال التي أشارت المصادر أنهم فتحوا الرياض مع ذكر

المصادر التي أشارت إليهم

- ١ - إبراهيم بن محذيف
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ٢ - إبراهيم النفيسي
(الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال، ابن رويشد).
- ٣ - ثلاب العجالين الدوسري
(الفتال ذكر العجانين، الزركلي عن الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد).
- ٤ - حترش العرجاني
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ٥ - حزام العجالين الدوسري
(الفتال ذكر العجانين، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد).
- ٦ - حشاش العرجاني
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع).
- ٧ - خليفة بن بديع
(ابن رويشد).
- ٨ - زايد البقشي السبيعي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع ذكر زيد، الزركلي عن الفتال).
- ٩ - زيد بن زيد
(الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، البديوي، ابن رويشد، العبد المحسن، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال).

- ١٠ - سالم الأرفح الأفيجح
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ١١ - سعد بن بخيت
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ١٢ - سعد بن جيفان
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ١٣ - سعد بن عبيد
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).
- ١٤ - سعد بن هديب
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ١٥ - سعود بن ناصر الفرحان آل سعود
(الفتال، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن الفتال، عطار).
- ١٦ - سعيد بن ييشان الدوسري
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ١٧ - سعيد بن سلطان الدوسري
(المانع).
- ١٨ - سلطان (مملوك عبد العزيز)
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ١٩ - شايع بن شداد من آل محيميد السهول
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع ذكر شويح، الزركلي عن الفتال).
- ٢٠ - صالح بن سبعان
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، ابن رويشد، المانع، عطار، العبد المحسن، الزامل عن ابن هذلول).

- ٢١ - صطام أبا الخيل المطيري المعرقب
(الفتال ذكر سطم، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، ابن رويشد ذكر سطم،
العبد المحسن، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ٢٢ - طلال بن عجرش
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ٢٣ - عبد العزيز بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال،
الزامل عن ابن هذلول).
- ٢٤ - عبد العزيز الربيع
(المانع).
- ٢٥ - عبد العزيز بن عبد الله بن تركي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد
المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال).
- ٢٦ - عبد العزيز بن مساعد بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن
رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ٢٧ - عبد اللطيف المعشوق
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن
رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ٢٨ - عبد الله أبو دريب السبيعي
(الفتال، الأحيدب، البديوي ذكر أبو ديب، المانع ذكر أبو ديب).
- ٢٩ - عبد الله بن جريس
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع،
عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ٣٠ - عبد الله الجطيلي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

- ٣١- عبد الله بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، المانع، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن الفتال).
- ٣٢- عبد الله بن خنيزان
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ٣٣- عبد الله بن شاطر الدوسري
(المانع قد يكون هو عبد الله بن شنار الدوسري).
- ٣٤- عبد الله بن شنار الدوسري
(الفتال، الأحيدب، البديوي، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).
- ٣٥- عبد الله بن صنيطان آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ٣٦- عبد الله بن عبيد
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).
- ٣٧- عبد الله بن عثمان الهزاني
(الفتال، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، المانع، الزركلي عن الفتال، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول).
- ٣٨- عبد الله بن عسكر (الملقب بالسيد)
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ٣٩- عبد الله بن مرعيد السبيعي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، الزركلي عن الفتال).
- ٤٠- عبيد (اخو شعوا) الدوسري
(الفتال، البديوي، الأحيدب، المانع، الزركلي عن الفتال).

- ٤١ - عبيد بن صالح الملقب عوييل
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد ذكره عبد الله بن صالح، الزركلي عن الفتال).
- ٤٢ - فرحان آل سعود
(الفتال، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن هذلول، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ٤٣ - فلاج بن شنار الدوسري
(ابن هذلول، البديوي، العبد المحسن، عطار، الزركلي عن ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول).
- ٤٤ - فهد ابن إبراهيم المشاري آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ٤٥ - فهد بن جلوي آل سعود
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ٤٦ - فهد بن شعيل الدوسري
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ٤٧ - فهد بن معمر
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).
- ٤٨ - فهد بن الوبير الشامري
(ابن هذلول، العبد المحسن، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).
- ٤٩ - فهد المعشوق
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، المانع، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٥٠ - فيروز (مملوك الملك عبد العزيز)

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، عطار، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

٥١ - ماجد بن مرعيد السبيعي

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد ذكر ماجد بن تركي بن مرعيد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٢ - محمد بن شعيل

(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول).

٥٣ - محمد بن صالح بن شهلوب
(المانع).

٥٤ - محمد بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٥ - محمد بن قناع

(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع ذكر جماع، الزركلي عن الفتال).

٥٦ - محمد المعشوق

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٧ - محمد بن هزاع

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).

٥٨ - محمد بن الوبير الشامي

(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).

٥٩ - مسعود المبروك

(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، عطار، ابن رويشد، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).

- ٦٠ - مسلم بن مجفل السبيعي
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول).
- ٦١ - مطلق بن جفال
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ٦٢ - مطلق بن عجيان
(الفتال والبديوي وابن رويشد ذكروا ابن عجيان، الأحيدب، العبد المحسن، عطار، ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال).
- ٦٣ - مطلق المغربي
(الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن ابن هذلول، العبد المحسن، ابن هذلول، عطار، ابن رويشد ذكر المغربي).
- ٦٤ - معضد بن خرصان الشامي
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول، عطار).
- ٦٥ - مناور العنزي
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).
- ٦٦ - منصور بن حمزة آل منصور
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال).
- ٦٧ - منصور بن فريج
(الفتال، ابن هذلول، الأحيدب، البديوي، العبد المحسن، ابن رويشد، عطار، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول، المانع).
- ٦٨ - منصور بن محمد بن حمزة
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول، لعله هو منصور بن حمزة آل منصور السابق الذكر).
- ٦٩ - ناصر بن سعود الفرحان آل سعود
(ابن هذلول، العبد المحسن، عطار، ابن رويشد، الزركلي عن ابن هذلول، الزامل عن ابن هذلول).

٧٠ - ناصر بن شامان

(الفتال، ابن هذلول، عطار، البديوي، العبد المحسن، الزامل عن ابن هذلول، الزركلي عن الفتال، ابن رويشد ذكر ناصر بن عبد الله بن شامان المليحي، الأحيدب ذكر ناصر السبيعي المليحي بن شامان).

٧١ - ناصر بن فرحان آل سعود

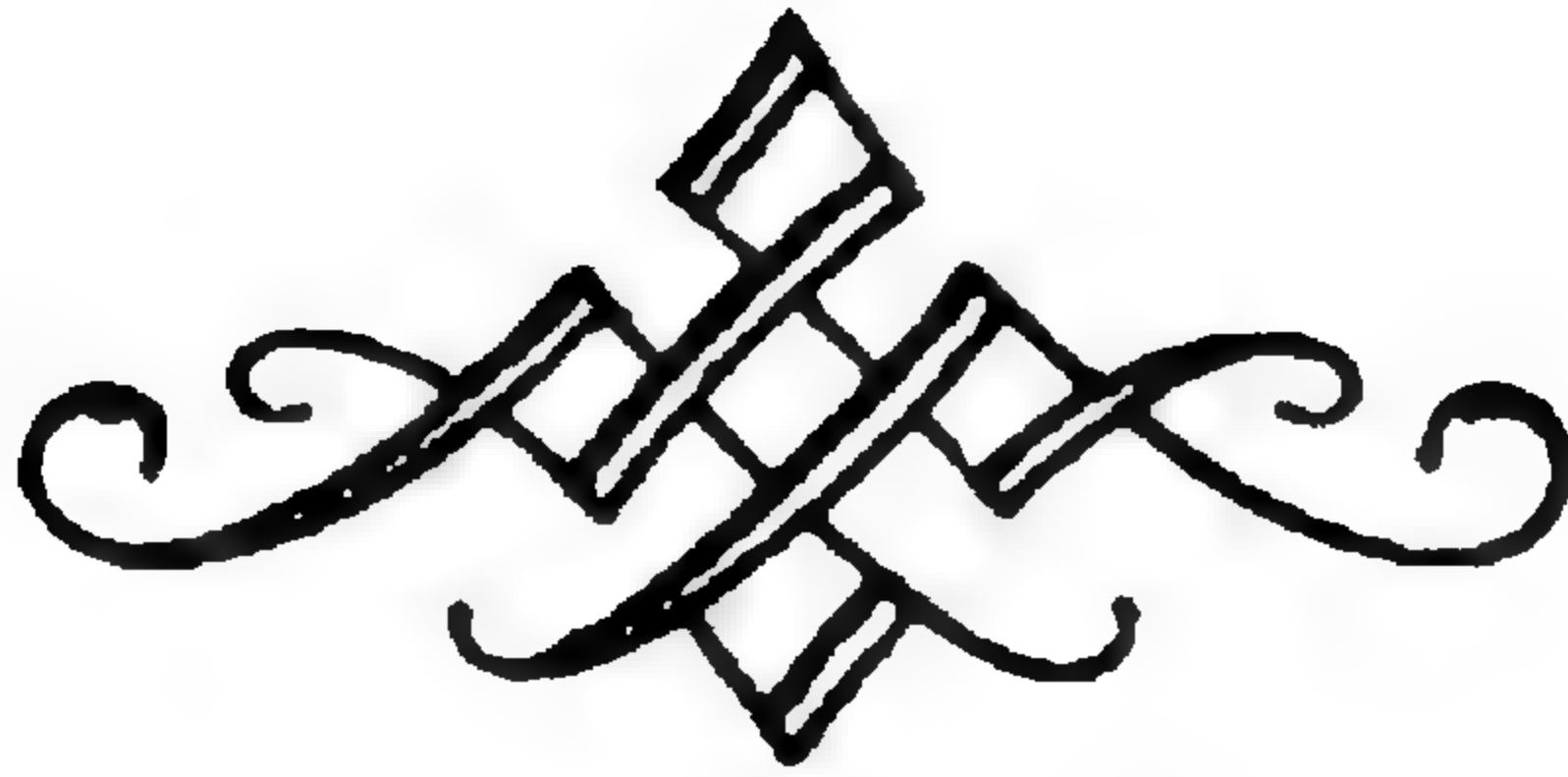
(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، الزركلي عن الفتال، لعله هو ناصر بن سعود الفرحان آل سعود السابق الذكر).

٧٢ - نافع الحربي

(الفتال، الأحيدب، البديوي، المانع، ابن رويشد، الزركلي عن الفتال).

٧٣ - يوسف بن مشخص

(الفتال، الأحيدب، ابن هذلول، البديوي، العبد المحسن، عطار، المانع، الزركلي عن الفتال، الزامل عن ابن هذلول، ابن رويشد ذكر يوسف بن صالح بن مشخص).



المصادر والمراجع:

- ١ - الأحيدب، عبد العزيز، من حياة الملك عبد العزيز، الرياض، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ط ١، ص ١٠٤.
- ٢ - البديوي، محمد، المتوكل على الودود عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٧ هـ، ط ١، ص ٨١.
- ٣ - حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨ هـ، ط ١، ج ١، ص ٢١.
- ٤ - روفایل، بیار، صقر الصحراء، بیروت، دار منشورات حمد ومحيو، ١٩٧٢ م، ط ١، ص ١٧٢.
- ٥ - الريحاني، أمين، تاريخ نجد وملحقاتها، الرياض، بيروت، منشورات الفاخرية ودار الكاتب العربي ١٩٨١ م، ط ٥، ص ١٢٣.
- ٦ - الزامل، عبد الله، أصدق البنود في تاريخ عبد العزيز آل سعود، الرياض، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ط ١، ص ٥١.
- ٧ - الزركلي، خير الدين، شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٥ م، ط ٣، ج ١، ص ٨٤.
- ٨ - العبد المحسن، إبراهيم، تذكرة أولي النهى والعرفان بإيام الله الواحد الديان وذكر حوادث الزمان، الرياض، مؤسسة النور، ط ١، ج ١، ص ٣٢٧.
- ٩ - عسه، أحمد، معجزة فوق الرمال، بيروت، المؤلف، ١٣٩٢ هـ، ج ١، ص ٢٤٢.
- ١٠ - عطار، أحمد، صقر الجزيرة، مكة المكرمة، المؤلف، ١٣٩٩ هـ، ج ١، ص ٢٤٢.
- ١١ - فتال، عبد الوهاب، درب الانتصار، بيروت، المؤلف، ١٣٨٥ هـ، ص ١٤.
- ١٢ - المانع، محمد، توحيد المملكة العربية السعودية، ترجمة د. عبد الله العثيمين، الدمام، مطابع المطوع ١٤٠٢ هـ، ص ٣٦٥.
- ١٣ - المختار، صلاح الدين، تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها، بيروت، دار مكتبة الحياة ١٣٧٦ هـ، ج ٢، ص ٣٤.
- ١٤ - ابن هذلول، سعود، تاريخ ملوك آل سعود، الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٠ هـ، ص ٥٨.
- ١٥ - وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧، ط ٥، ص ٣٧٢.

الدوريات:

- ١ - ابن خميس، عبد الله، مجلة الدارة، السنة الثانية، ص ١٠٥.
- ٢ - ابن رويشد، سعد، جريدة الجزيرة العدد ٧٦٦٧ في ٩/٤/١٤١٤ هـ، ص ١٣.



ببليوجرافيا المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز

إعداد: د. فهد بن عبد الله السماري
عرض: أ. ناصر بن فارس الخضير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. فمن خلال عملي في مكتبة دارة الملك عبد العزيز وهي مكتبة متخصصة أنشئت للإسهام في تحقيق أهداف الدارة، ومن أهم تلك الأهداف خدمة تاريخ المملكة العربية السعودية وبالتالي فإن تأمين المصادر والمراجع التي تخدم هذا الهدف وتيسر وصول الباحثين إليها والاستفادة منها هي من أهم أهداف المكتبة.

ومن خلال عملي فقد لمست الحاجة الماسة لوجود ببليوجرافيا متخصصة شاملة لتاريخ المملكة في عهد الملك عبد العزيز تعين المختصين في المكتبات وكذلك الباحثين في تاريخ المملكة وتيسر لهم الوصول إلى المصادر والمراجع في هذا المجال، كما توفر لهم الكثير من الجهد والوقت؛ وهذا ما دفعني إلى استعراض ببليوجرافيا المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز وتقديمها لقارئ مجلة الدارة.

الببليوجرافيا من إعداد الدكتور فهد بن عبد الله السماري من مواليد مدينة الرياض ١٣٧٧ هـ - حاصل على درجة الدكتوراه في التاريخ الحديث من جامعة كاليفورنيا - ريفرسايد - الولايات المتحدة الأمريكية . ويشغل وظيفة عميد البحث العلمي ومدير مركز البحوث في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ويعمل أستاذاً مساعداً بكلية العلوم الاجتماعية - قسم التاريخ والحضارة في الجامعة نفسها ويرأس تحرير مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود وعضو في العديد من اللجان والجمعيات العلمية خاصة التاريخية منها وله عدة بحوث ومقالات علمية منشورة وكذلك عدة مؤلفات منها :

(١) أزمة الخليج العربي : دراسة في الخلفية التاريخية والعوامل السياسية .

(٢) العمل الإسلامي في أوروبا الشرقية : التحديات والمستقبل .

(٣) المسلمون في البوسنة والهرسك من مآسي الماضي إلى معاناة اليوم .

ببليوجرافيا المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز ببليوجرافيا حصرية شاملة لمعظم المواد المكتوبة «المنشورة وغير المنشورة» من المؤلفات والرسائل الجامعية والمقالات العلمية والوثائق والبحوث والمطبوعات الرسمية التي تهتم بالجوانب التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتعليمية والفكرية والصحية والتنموية للمملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز، ونطاقها الزمني من بداية الدور السعودي الثالث حتى إصدار الببليوجرافيا عام ١٤١٤ هـ . وقد أشار الدكتور فهد السماري معد الببليوجرافيا في المقدمة إلى وجود بعض المواد التي شملتها الببليوجرافيا رغم أنها صدرت في فترة زمنية سابقة لهذا النطاق الزمني وذلك لأهميتها حيث تعد من المصادر

الرئيسة لموضوع البليوجرافيا، كما شملت مواد؛ بعدة لغات مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والهولندية والأردية، وتمت ترجمة عناوين هذه المواد إلى العربية تيسيراً للباحثين.

وقد استعرض الدكتور السماري الأسباب التي دفعت له لإعداد هذه البليوجرافيا، أهمها الحاجة المستمرة إلى إصدار الأعمال الحصرية الشاملة وذلك لتزايد وغزارة الإنتاج الفكري عن تاريخ الملك عبد العزيز، والحاجة إلى متابعته وحصره. وكذلك زيادة اهتمام الباحثين والمؤرخين بتلك الفترة وحاجتهم إلى توافر وسائل البحث العلمي من البليوجرافيات الشاملة المتخصصة لتلافي الازدواجية في اختيار الموضوعات، ومعرفة الموضوعات التي لم يتم بحثها سابقاً. وكذلك ضرورة إبراز الإنتاج الفكري باللغات الأجنبية التي تتعلق بتاريخ الملك عبد العزيز ليكون العمل شاملاً لجميع الإنتاج الفكري لتلك الفترة.

كما استعرض الدكتور السماري في مقدمة البليوجرافيا العديد من الدراسات الحصرية المتعلقة بالموضوع منها:

- المملكة العربية السعودية: دراسة بليوجرافية إعداد شكري العناني وهي بليوجرافية اختيارية مشروحة لمعظم ما ألف عن المملكة العربية السعودية.
- مؤلفات ومراجع عن المملكة العربية السعودية تأليف يحيى ساعاتي وعبد الله الحمدان وهي أيضاً بليوجرافية مختارة ومختصرة.
- كتاب بليوجرافيا عن تاريخ الملك عبد العزيز - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

- أضواء على أسماء بعض الكتب التي تناولت سيرة الملك عبد العزيز آل سعود .
محمد عبد الله الحمدان دراسة نشرت في مجلة الدارة .

- فهرس المؤلفات المختارة عن الملك عبد العزيز آل سعود - جامعة الملك سعود .
دليل مقتنيات قاعة الملك عبد العزيز - جامعة الملك سعود .

- فهرس قاعة الملك عبد العزيز بمكتبة الملك عبد العزيز العامة - مكتبة الملك
عبد العزيز العامة .

- قائمة ببليوجرافية مختارة من مكتبة دارة الملك عبد العزيز عن الجزيرة العربية -
دارة الملك عبد العزيز .

ومن خلال استعراض الببليوجرافيا يتضح مدى الجهد الذي بذل في إعدادها
ومدى شموليتها لمعظم الإنتاج الفكري الذي تناول المملكة العربية السعودية في
عهد الملك عبد العزيز منذ قيام الدولة السعودية الثالثة حتى عام ١٤١٤ هـ رغم
غزارة هذا الإنتاج نظراً لأهمية الحدث نفسه وهو توحيد المملكة العربية السعودية
على يد الملك عبد العزيز وما صاحب ذلك من جهود عسكرية وسياسية ،
بالإضافة إلى أهمية المنطقة نفسها للعالم الإسلامي ، حيث هي مهد الرسالة
وأرض الحرمين الشريفين . وأهميتها العالمية لموقعها الاستراتيجي ، ولما حباها الله
سبحانه وتعالى به من ثروات طبيعية وفي مقدمتها النفط .

وقد بلغت مواد هذه الببليوجرافيا «٢٣٨٦» مادة و(٥٤٠) إحالة ، وتم عمل
كشاف بالعنوان رتب فيه العناوين هجائياً ، وكشاف آخر بأسماء المؤلفين مرتب
هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف ، وتم عمل كشافين آخرين للمواد

الأجنبية، أحدهما للعنوان والآخر بأسماء المؤلفين، وتم تصنيف مواد البليوجرافيا وفق تصنيف خاص وضعه معد البليوجرافيا، حيث تم تقسيم البليوجرافيا إلى موضوعات رئيسة مرتبطة بالنواحي التاريخية في معظم المجالات المتعلقة بالملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز، وكانت وجهة نظر الدكتور السماري في ذلك التصنيف بأنه وضعه تسهياً للباحثين، واعتقد أنه لو وزعت موضوعات البليوجرافيا وفق أحد التصنيفات العالمية المتبعة في تصنيف المكتبات مثل تصنيف ديوي العشري لكانت الفائدة أعم، إذ إن هذه التصنيفات هي اللغة المشتركة بين المختصين في المكتبات والباحثين. ومن إيجابيات هذه البليوجرافيا أنه تم تحديد نوع كل مادة يشملها الموضوع الواحد من حيث هي مخطوطة أو كتاب أو رسالة جامعية أو غيرها.

ولا شك أن بليوجرافيا المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز بليوجرافيا مميزة قدمت خدمة عظيمة للمكتبات والباحثين والمؤرخين في تاريخ المملكة، ولو كانت بليوجرافيا مشروحة لكانت الفائدة أشمل وأكمل، وقد أشار معد البليوجرافيا إلى أهمية ذلك حيث أشار إلى عزمه على إخراج بليوجرافيا مشروحة تشمل تاريخ المملكة العربية السعودية منذ تأسيس الدولة السعودية الأولى حتى نهاية عهد الملك عبد العزيز.

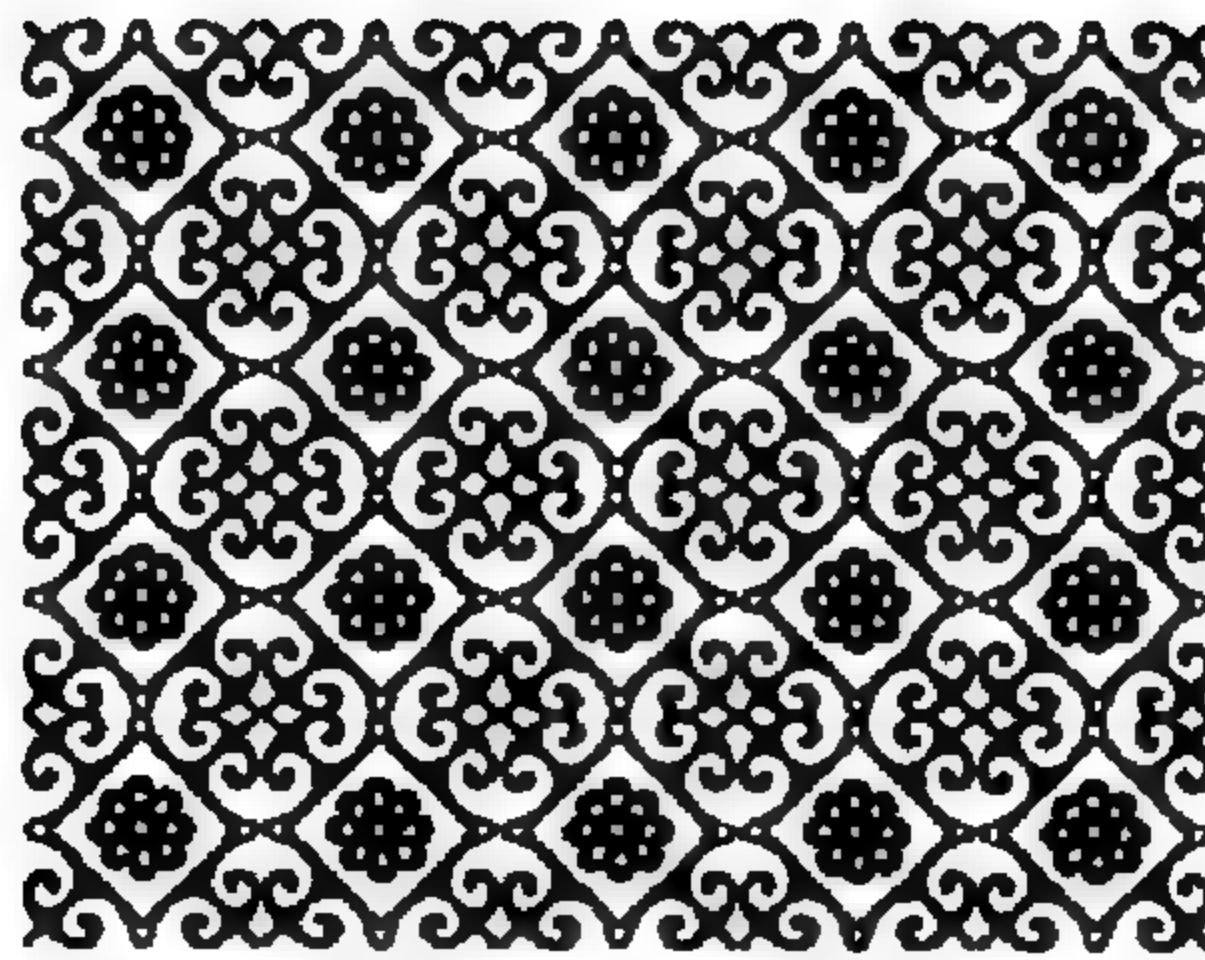
ويسرني في نهاية هذا العرض أن أقدم للقارئ الكريم موضوعات البليوجرافيا موضحاً بجانب كل موضوع عدد مواده وكذلك عدد الإحالات الخاصة به والله ولي التوفيق.

موضوعات البيلوجرافيا

عدد المواد	عدد الإحالات	
١٥٩	١٤	الأدب والفكر
٦	٤	الأدلة والموسوعات
٩١	١٥	الاقتصاد
١٦	٤	الأمن
٨٢	١١	الأنظمة والإدارة
٣٠	٦	البيلوجرافيات
٢٨٠	١٠	التاريخ - التوحيد والتأسيس
١٣	١٢	التاريخ - الجيش والنواحي العسكرية
٨		التاريخ - الحرب العالمية الأولى
١٥	٦	التاريخ - الحرب العالمية الثانية
١٨	٣٠	التاريخ - مناطق - الأحساء
٢٦	٥٨	التاريخ - مناطق - الحجاز
٢٥	٢٤	التاريخ - مناطق - عسير
٢١	٥٩	التاريخ - مناطق - نجد
٥١	٢٧	التراجم والأعلام
٩٣	٢٠	التطور والنهضة
٨٢	٢	التعليم
١١		التعليم - البعثات
٢٩	٦	الجغرافيا
٨٧	٩	الحج
٣٩	٥	الحدود السياسية

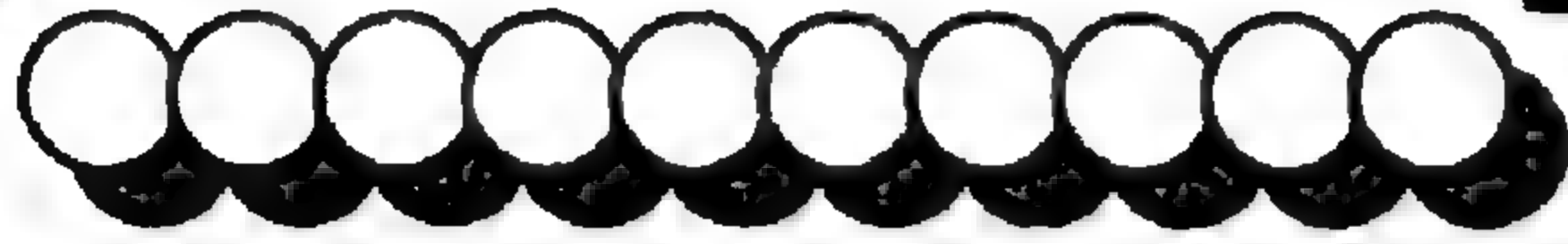
١١	١٦٦	الرحلات والوصف
٤	٤٢	الزراعة والمياه
٥	٩٣	السياسة الخارجية
١	٣١	السياسة الخارجية - فلسطين
١	٢٠	الصحافة والإعلام
٦	١٦	الصحة
	٥	الصور الفوتوغرافية
٤	١٠	العلاقات الخارجية - الأردن
١	٣١	العلاقات الخارجية - ألمانيا
	١٦	العلاقات الخارجية - إيطاليا
	٥	العلاقات الخارجية - البحرين
١٧	٩٤	العلاقات الخارجية - بريطانيا
١	١٨	العلاقات الخارجية - الدولة العثمانية / تركيا
	١٣	العلاقات الخارجية - روسيا
	٣	العلاقات الخارجية - الصين
٤	٢١	العلاقات الخارجية - العراق
	٢	العلاقات الخارجية - قطر
٤	١٥	العلاقات الخارجية - الكويت
٩	٣٥١	العلاقات الخارجية - مصر
١	٢	العلاقات الخارجية - المغرب العربي
١	٣	العلاقات الخارجية - الهند
١	٣	العلاقات الخارجية - هولندا والنمسا
١٥	٨٤	العلاقات الخارجية - الولايات المتحدة الأمريكية ...

	٣٩	العلاقات الخارجية - اليمن
٣٥	٦٦	المجتمع
١٣	٥٣	المصادر والوثائق
٥٥	١٩٤	الملك عبد العزيز - حياته وشخصيته
	٧	الملك عبد العزيز - خطب وأحاديث
١	٥	الملك عبد العزيز - رحلات
	١٤	المؤرخون
٤	١٧	النفط - أرامكو
	٣٥	النفط - اكتشاف وامتيازات
٢٤	٤٢	النفط - تطور وآثار



قاعة الملك عبد العزيز التذكارية

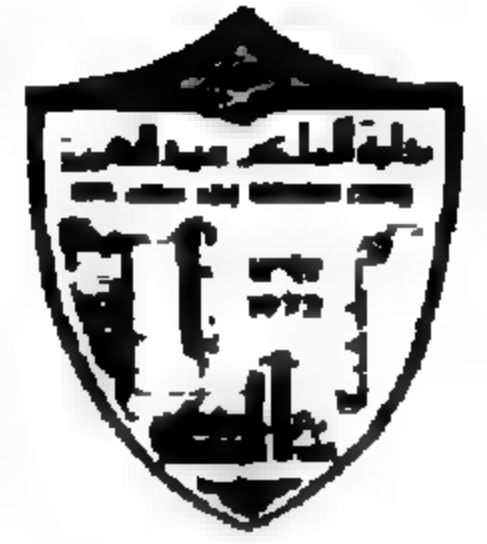
إعداد: أ. هشام عبد الكريم الثوير، أمين القاعة
دائرة الملك عبد العزيز بالرياض | أ. عبد الله سعود العتيبي، أمين المتحف



أنشئت دائرة الملك عبد العزيز تخليداً لذكرى عاهل الجزيرة العربية المغفور له جلالة الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود مؤسس المملكة العربية السعودية، وباعث نهضتها مجدد مجد العرب وحامي حمى الإسلام. أنشأها المغفور له جلالة الملك فيصل بن عبد العزيز بالمرسوم الملكي الكريم رقم م / ٤٥ - الصادر بتاريخ ١٣٩٢ / ٨ / ٥ هـ لتكون دائرة للبحث في تاريخ المملكة وجغرافيتها وآدابها وآثارها الفكرية والعمرانية.

وتعنى الدائرة بصفة عامة بتاريخ المملكة، وبصفة خاصة تاريخ الملك عبد العزيز إبرازاً للأعمال العظيمة التي أنجزها جلالتة، وأعاد بها الدولة التي أقامها على التوحيد أمير الدرعية محمد بن سعود بن محمد بن مقرن والإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب «١١٥٨ هـ - ١٧٤٥ م».

والدائرة نمط جديد من أنماط العمل العلمي المتطور الذي يساير حركة التقدم الفكري العالمية ويتفاعل معها أخذاً وعطاء. وتوفر الدائرة للباحثين



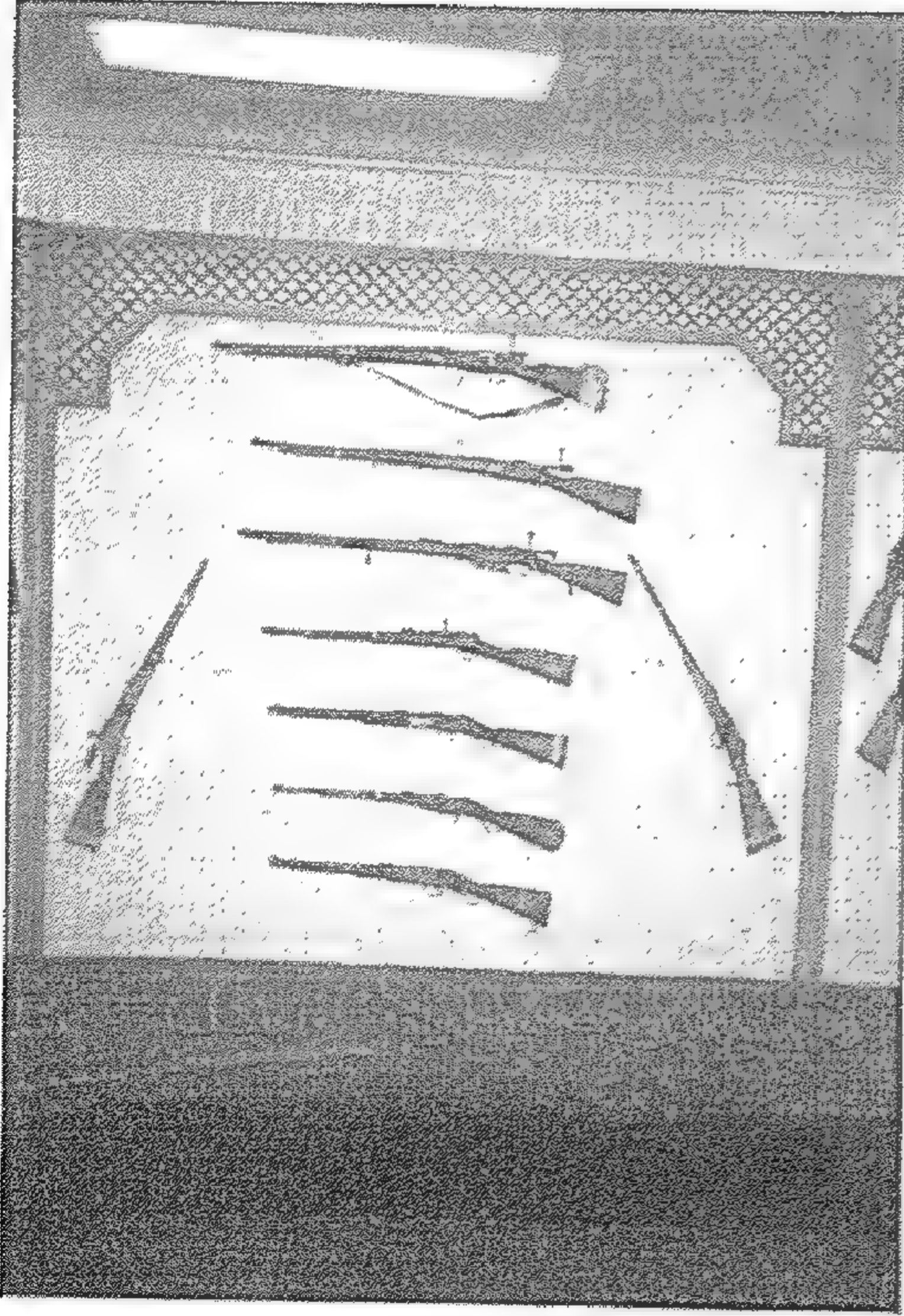
الوثائق والمراجع والمصادر والمخطوطات وتراجم العلماء والفقهاء والمؤرخين . وتحرص الدارة على كل ما من شأنه تزويد الباحثين بكل جديد من المواد العلمية باللغة العربية وغيرها من اللغات . وهي ترحب بجهود الباحثين في تاريخ الدولة وتاريخ العرب وتاريخ الإسلام . وتعقد الصلات بينها وبين هيئات البحث الأخرى ، وتتبادل معها البحوث والوثائق والآراء والخبرات . وتحظى الدارة برعاية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز أيد الله ملكه بالعز والتمكين وأبقاه ذخراً للعلم ، وعناية صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله ابن عبد العزيز ولي عهد المملكة وسمو النائب الثاني .

وللدارة مجلس إدارة يرأسه صاحب المعالي وزير التعليم العالي الأستاذ الدكتور خالد بن محمد العنقري . وتحظى الدارة منه بالعناية والاهتمام والدعم والمؤازرة والتشجيع .

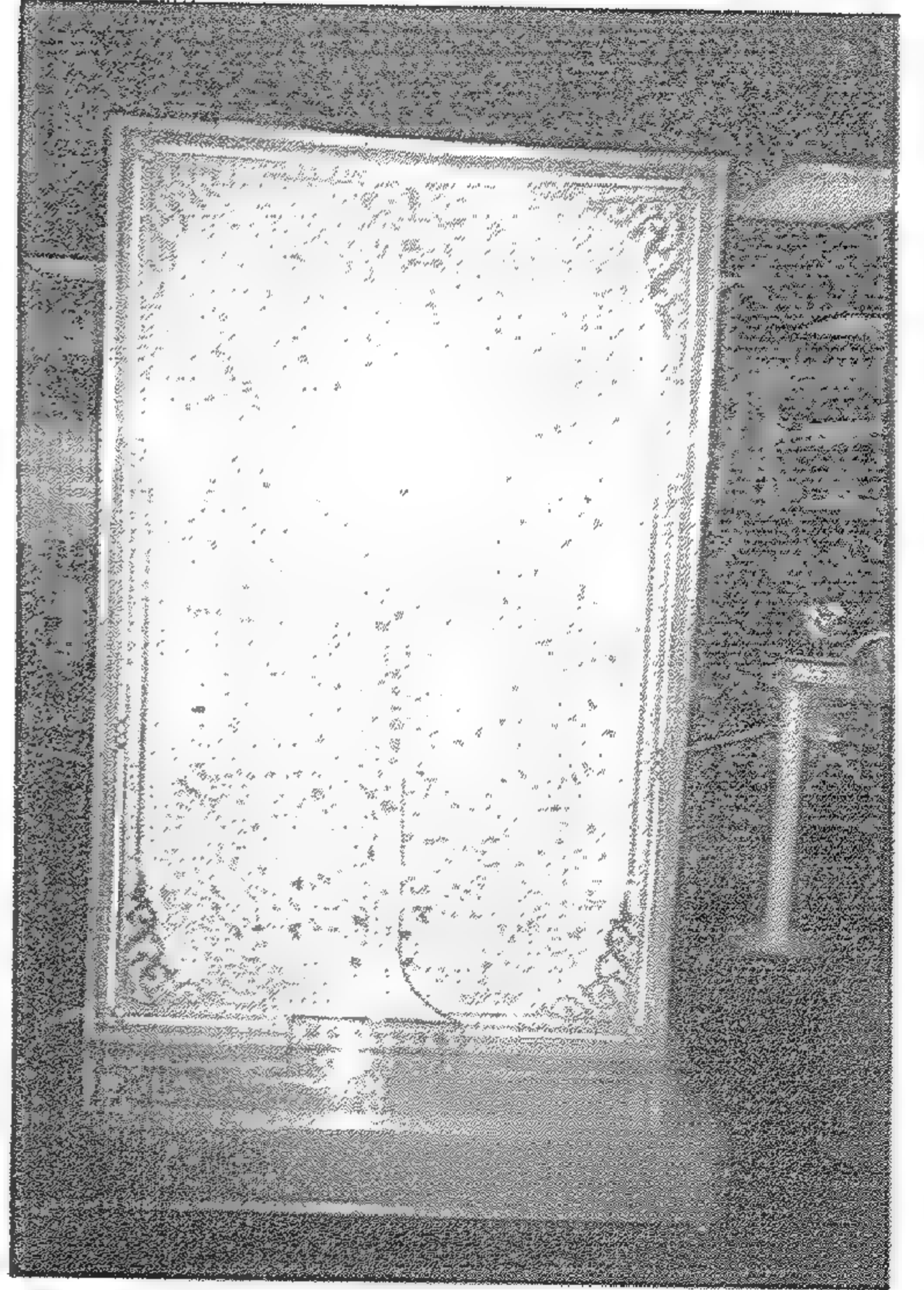
وتضم الدارة «قاعة الملك عبد العزيز التذكارية» وهي مفتوحة للزوار حيث يشاهدون فيها مختصراً لتاريخ الدولة السعودية ومراحلها الثلاث ممثلة بخرائط وصور؛ وكذلك صوراً من مراسلات الملك عبد العزيز «طيب الله ثراه» لبعض أفراد شعبه ، كما يوجد فيها بعض مقتنياته الخاصة التي أهديت للدارة من بعض أصحاب السمو الأمراء ، حيث يشاهد الزائر مكتبة خاصة بالملك عبد العزيز تضم ١٥٥١ كتاباً في شتى العلوم والمعرفة كما يوجد له سيارتان كاديلاك موديل ٤٩ ، ١٩٥١ م بالإضافة إلى مصاحف وتقاويم وبعض ملابسه ومقتنيات شتى .

وتضم القاعة أيضاً لوحات فنية للآثار والأماكن التي شهدت جانباً من مراحل كفاحه وبطولاته .

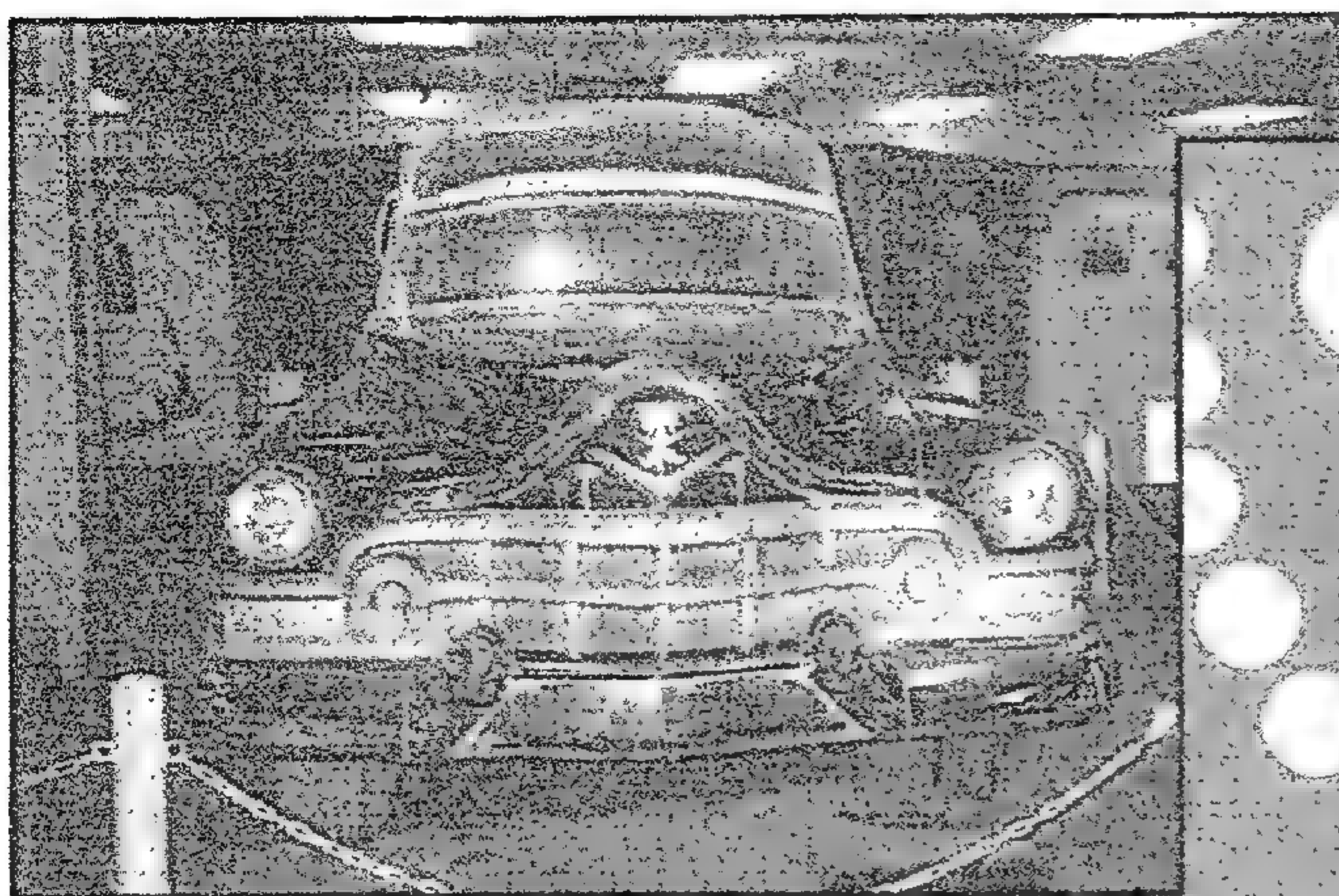
كما يشاهد الزائر توسعة إضافية للقاعة التذكارية حيث أضيف لها بعض الأسلحة القديمة والمقتنيات التي كانت تستخدم في عهد الملك عبد العزيز بالإضافة إلى مجموعة نادرة من طوابع المملكة العربية السعودية منذ نشأتها حيث أشرف على هذه الإضافات أمين عام الدارة المكلف الدكتور طامي بن هديف البقمي بآرك الله جهودده فى خدمة الدارة وأبلغها غاية ما يرجوه لها من النجاح .



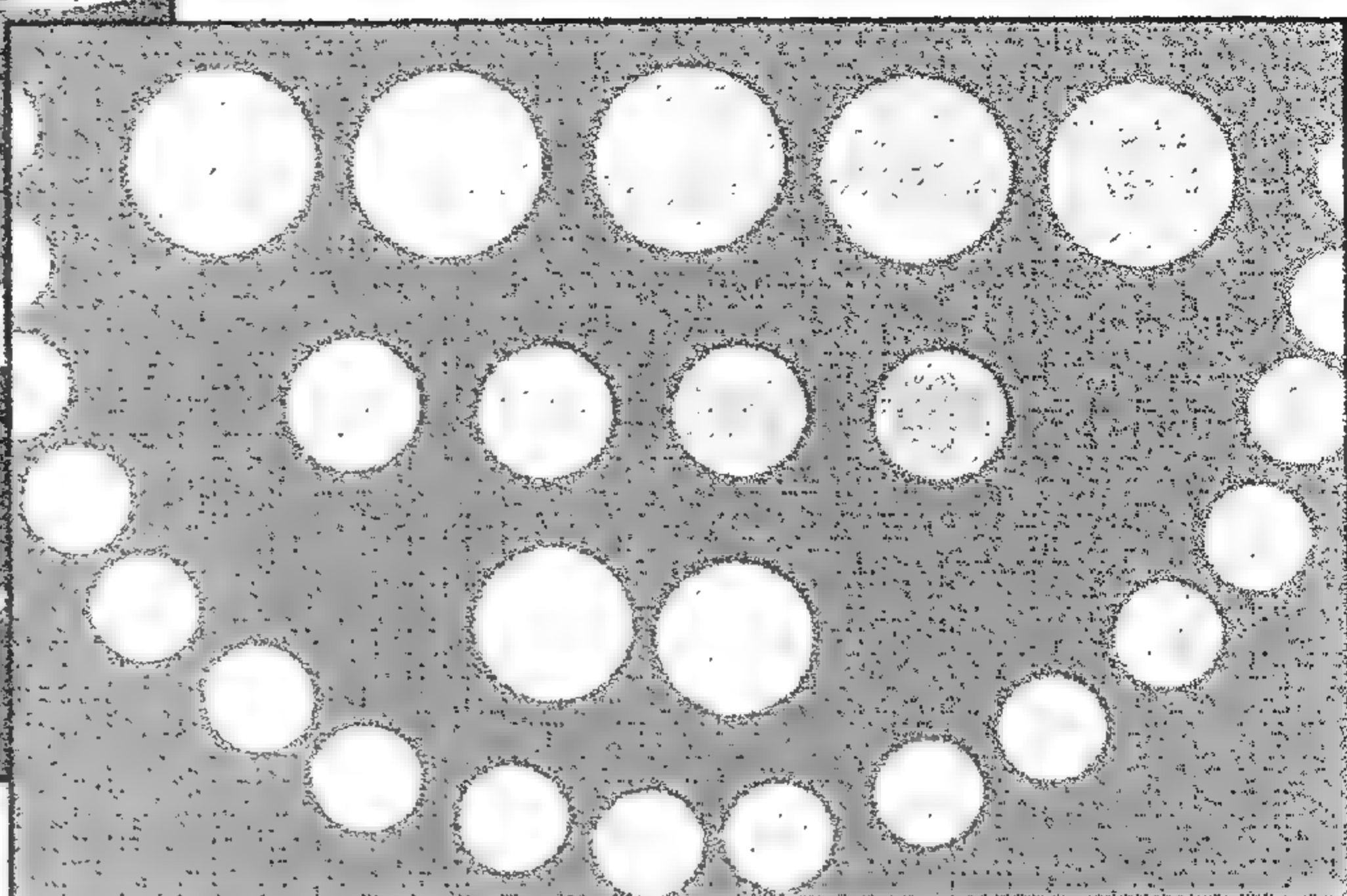
٢ - منظر لمجموعة من البنادق



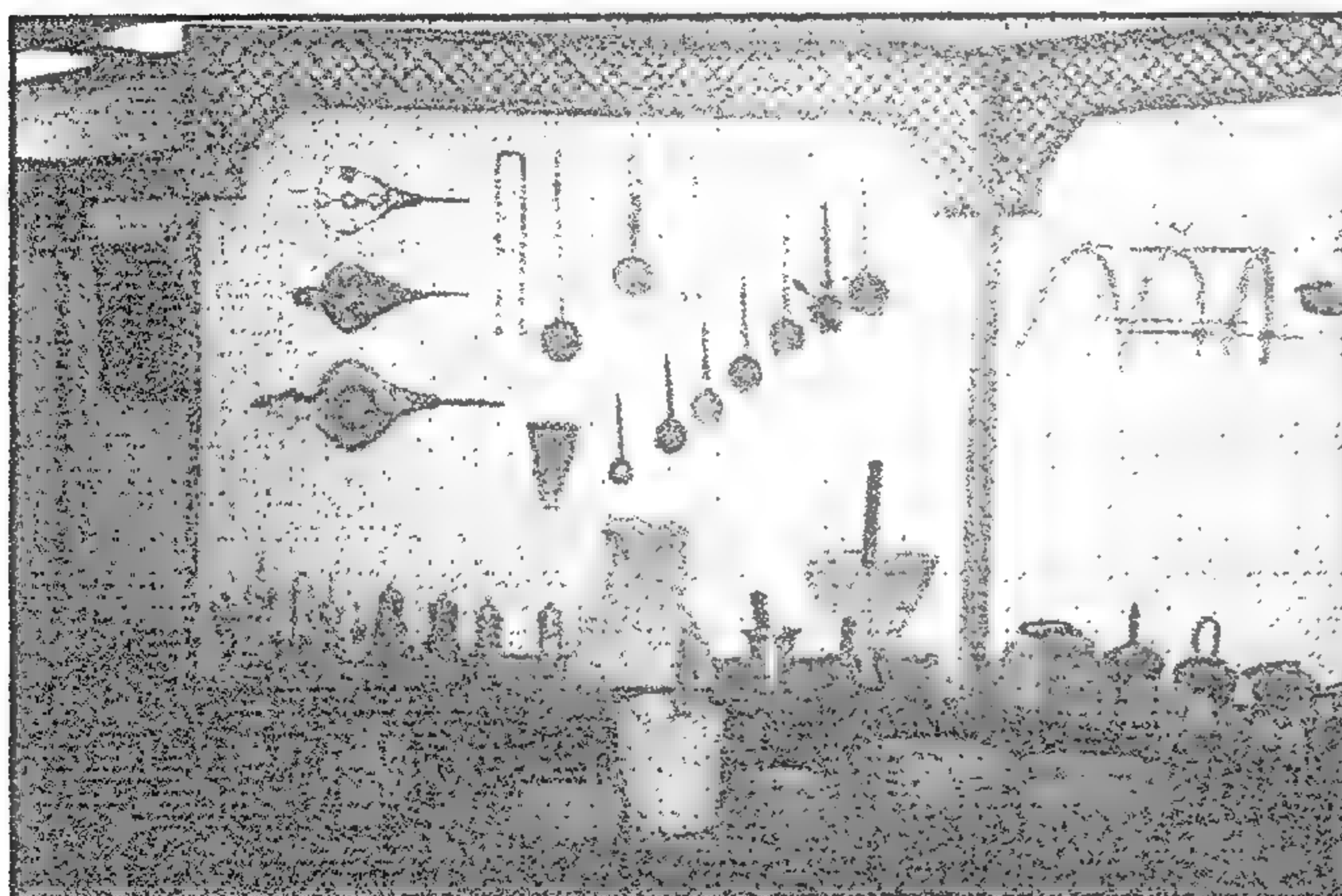
١ - شجرة آل سعود .



٤ - سيارة الملك عبد العزيز نوع «كاديلاك م ٥١»



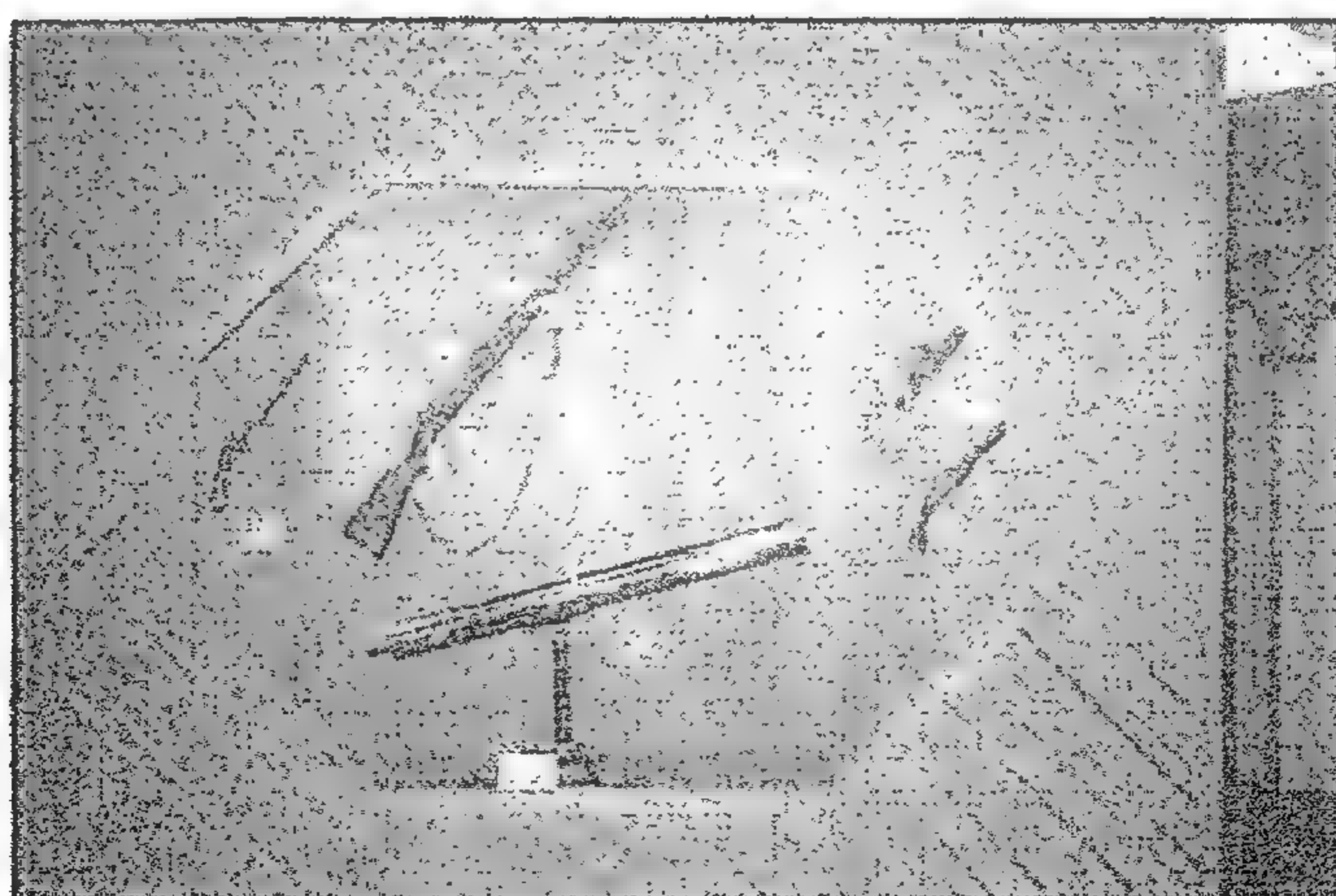
٣ - مجموعة من العملات الذهبية القديمة



٦ - بعض الأدوات من تراث المملكة العربية السعودية



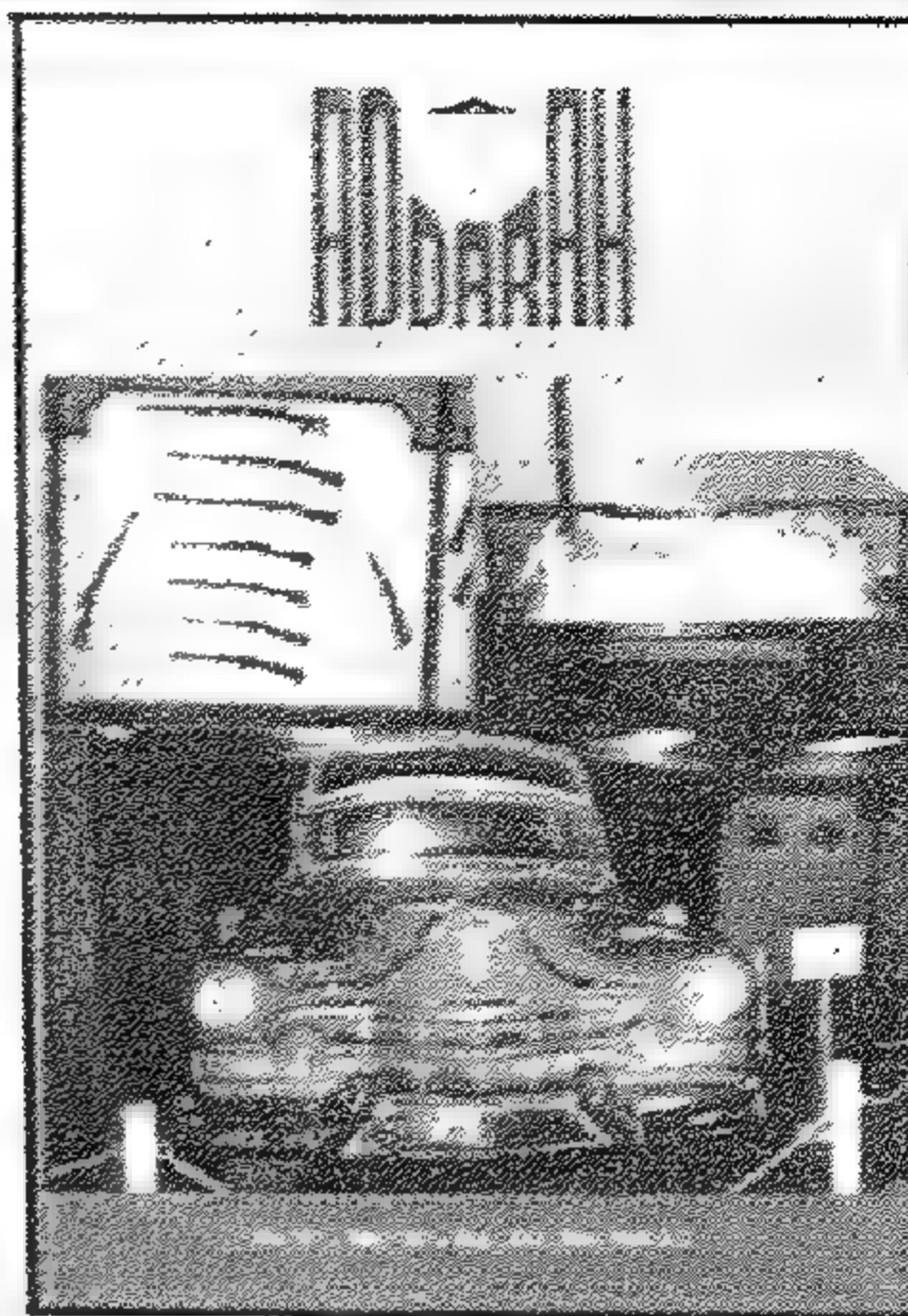
٥ - مجسم لقصر المصمك



٧ - جانب لإحدى (الفتريانات) المحتوية على مقتنيات خاصة بالملك عبد العزيز

**The writer's views do not necessarily
reflect those of the magazine**

- **Articles are technically regardless of the writer's prestige.**
- **Articles can not be returned to authors whether published or not.**



Cover Picture:

PRICE PER ISSUE

Saudi Arabia:	5 Riyals	Morocco :	7 Dirhams
U.A.E.:	7 Dirhams	Tunisia:	700 Millimes
Qatar:	7 Riyals	Non - Arab	
Egypt:	70 Piastres	Countries:	1 \$

ANNUAL SUBSCRIPTIONS

Saudi Arabia:	20 Riyals
Arab Countries:	The equivalent of 4 issues prices: SR 20
Non - Arab Countries:	6. \$

SUBSCRIPTIONS

**Subscriptions should be
directed to King
Abdullaziz**

DISTRIBUTORS

Saudi Arabia :	Khazindar Co. For Distribution Advertising		
Abu Dhabi :	Al - Manhal Library	✉ 3778, Abu Dhabi	☎ 323011
Dubai:	Dar Al-Hikma Library.	✉ 2007, Dubai	☎ 228552
Qatar:	Dar- Al-Thaqafa.	✉ 323, Doha	☎ 413180
Bahrain:	Al-Hilal Distributing Est.,	✉ 224, Manama	☎ 262026
Egypt:	Al-Ahram Distributing Est.	Al Gala'a Street, Cairo	☎ 755500
Tunisia:	The Tunisian Distributing Company	5, Street Kartaj	
Morocco:	Al-Sharifia Distributing Company	✉ 683, Casablanca 05.	

GENERAL SUPERVISOR

H.E. Prof. Khalid Bin Mohammed Al-Angari
Minister of Higher Education & Head of the Board of
Directors of King Abdul-Aziz Research Centre

EDITORIAL DIRECTOR

Abdullah Hamad Al-Hoqail

EDITORIAL DIRECTOR

Dr. Mansour Ibrahim Al-Hazmi
Abdullah Abdul-Aziz Bin Edris
Dr. Abdul Rahman Al-Tayyeb Al-Ansari
Dr. Abdullah Al-Saleh Al-Uthaymeen
Dr. Mohammed Al-Sulayman Al-Sudais

Editorial & Technical Supervisor

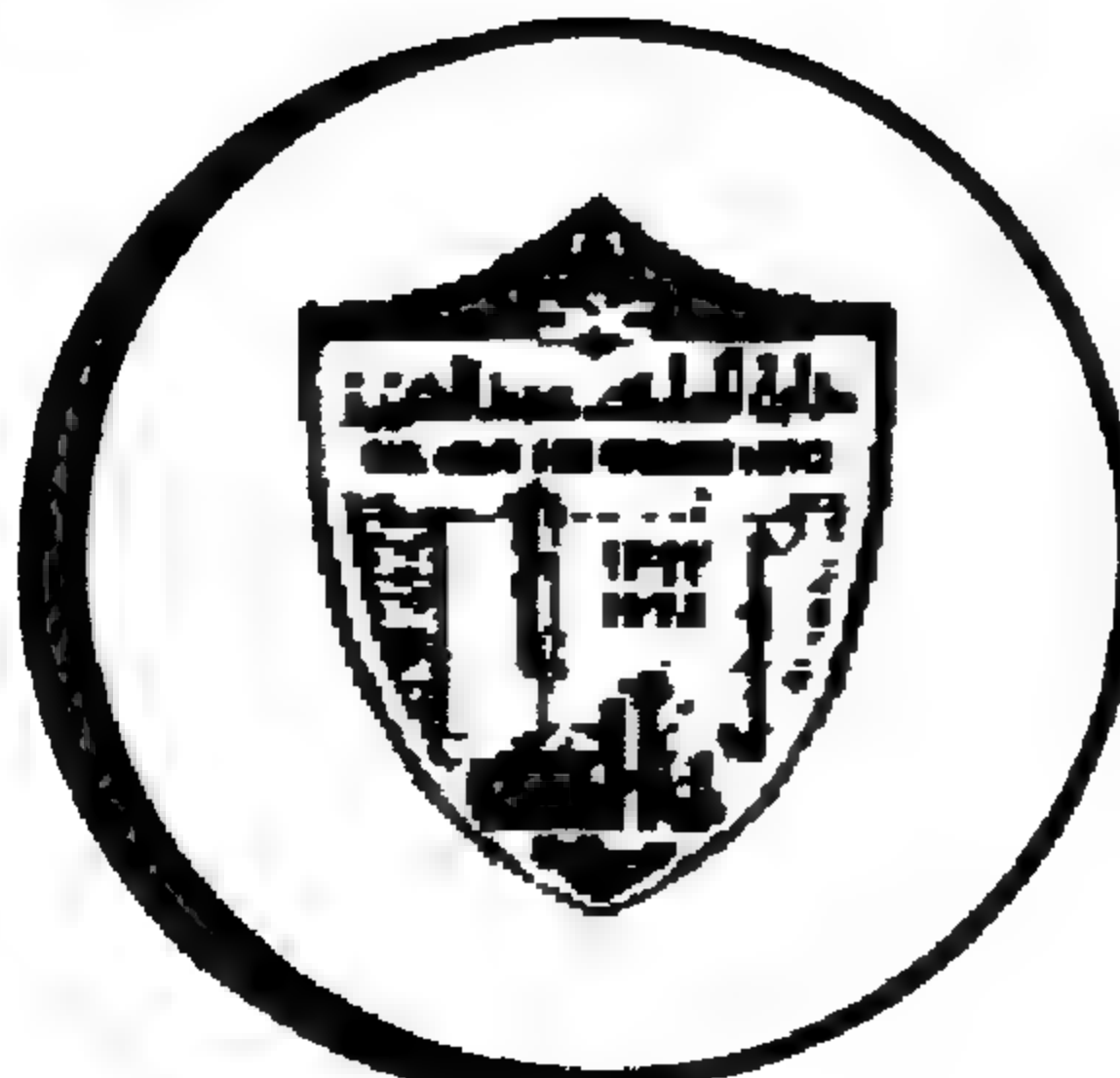
Mustafa Amin Jahin

ARTICLES
Articles should be
directed to the:

Editor-In-Chief



4417020



EDITORIAL BOARD
All Correspondence
should be directed to:



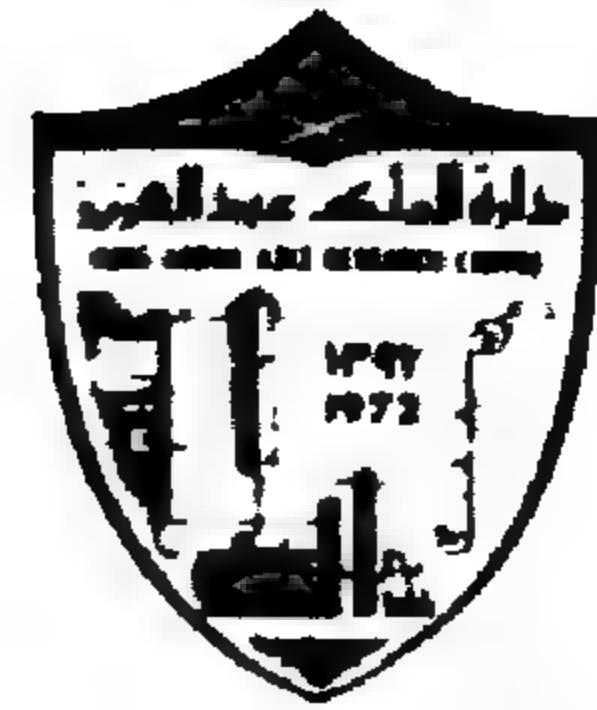
4412318-4413844

Fax:

4412316



**IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT.**



**Addarah No (1) has been issued in
Rabie " I " 1395 A.H. - March 1975 A.D.**

**An Academic Quarterly
Issued by King Abdul Aziz
Research Centre**

No "3" • Year "20" • Sep., Oct., Nov. 1994 A.D.

**King Abdul Aziz
Research Centre**

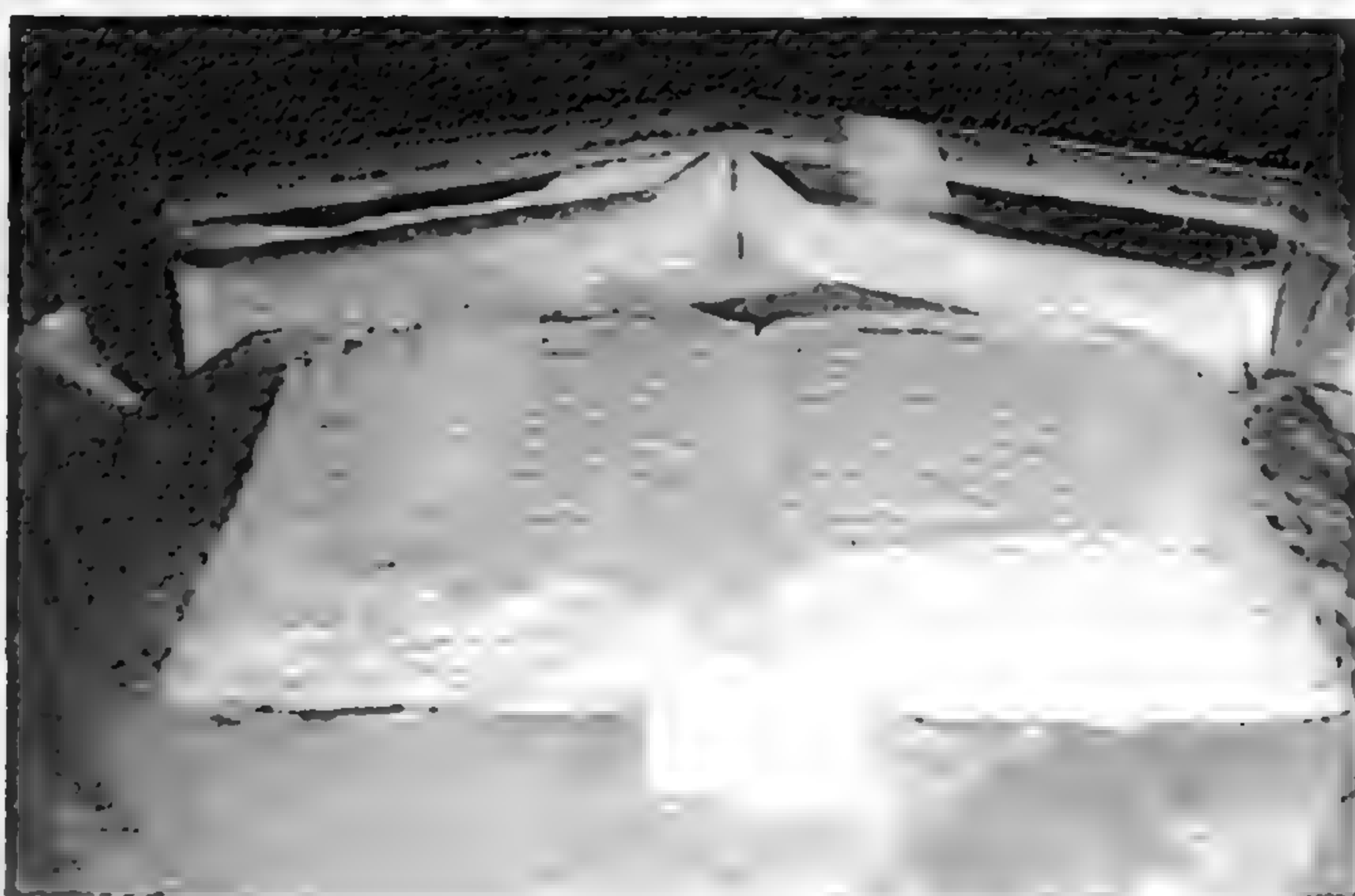
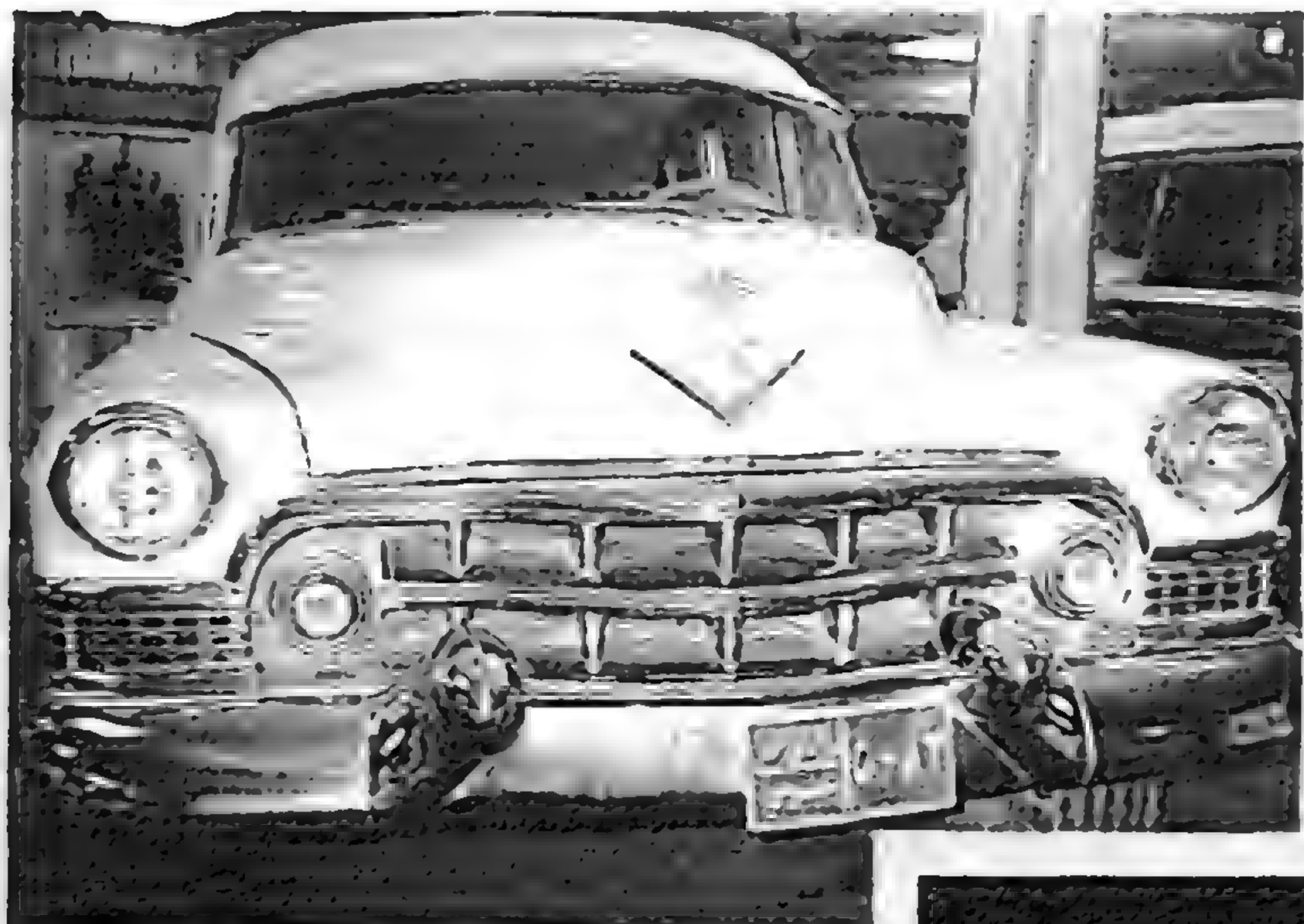
- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

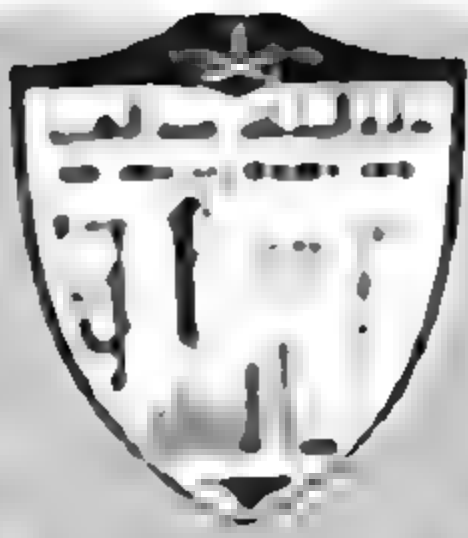
- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- Issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH**.
- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia
Facsimile No.: 00/966/4417020

لقطات من قاعة
الملك عبدالعزيز التذكارية
بالدارة



AL HADARAH



An Academic Quaterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh K.S.A.



No. "3" • Year "20" • Sep. , Oct. , Nov. 1994 A.D.

الجمهورية



جريدة فصلية مُدكّمة تصدر عن دار الملك عبدالعزيز بالرياض



العدد الرابع • السنة العشرون • رجب، شعبان، رمضان ١٤١٥ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَقَضَىٰ رَبِّي أَلَّا يَدْعُونَ إِلَٰهًا

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

مَنْزِلَ الْعَظِيمِ

﴿ وَقَضَىٰ رَبِّي أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾



صدر العدد الأول للسنة الأولى في شهر
ربيع الأول ١٣٩٥ هـ / مارس ١٩٧٥ م.

مجلة فصلية محكمة
تصدر عن دائرة الملك عبد العزيز

العدد الرابع • السنة العشرون • رجب، شعبان، رمضان ١٤١٥ هـ

دائرة الملك عبد العزيز :

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م / ٤٥ في
١٢٩٢ / ٨ / ٥ هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها
مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها .
والغرض من إنشائها : خدمة تاريخ المملكة . وجغرافيتها .
وأدائها . وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة . والجزيرة وبلاد العرب
والإسلام بعامة . وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها . وجلب
الوثائق والمخطوطات وتحقيقتها . وإصدار مجلة تحمل اسمها . كما
أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات» بمقتضى الموافقة السامية
رقم ١٢٦٠٨ / ٥ في ١٣٩٦ / ٥ / ٢٠ هـ .

٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسميلي : ٠٠ / ٩٦٦ / ١ / ٤٤١٧٠٢٠



المشرف العام

معالي أ. د. خالد بن محمد المنقري

وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دار الملك عبد العزيز

مدير التحرير

عبد الله بن همد الحقييل

هيئة التحرير

د. منصور إبراهيم الحازمي
عبد الله بن عبد العزيز بن إدريس
د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري
د. عبد الله الصالح العثيمين
د. محمد سليمان السديس

الإشراف الفني والتنفيذ

مصطفى أمين جاسين

توسل البحوث باسم

رئيس التحرير

الإدارة



٤٤١٢٣١٨
٤٤١٣٩٤٤
الفاكس:
٤٤١٢٣١٦



التحرير
☎، فاكس
٤٤١٧٠٢٠

رقم الإيداع: ١٤/٠٠٨٢، بتاريخ ١٤١٤/١/٢٢هـ

ردم: ١٤٨-١٣١٩

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعياً، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سرّياً إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية، لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: خمسة ريالـات - الإمارات العربية المتحدة: سبعة دراهم
قطر: سبعة ريالـات - مصر: سبعون قرشاً - المغرب: سبعة دراهم - تونس: سبعمائة مليم
خارج البلاد العربية: دولار للعدد

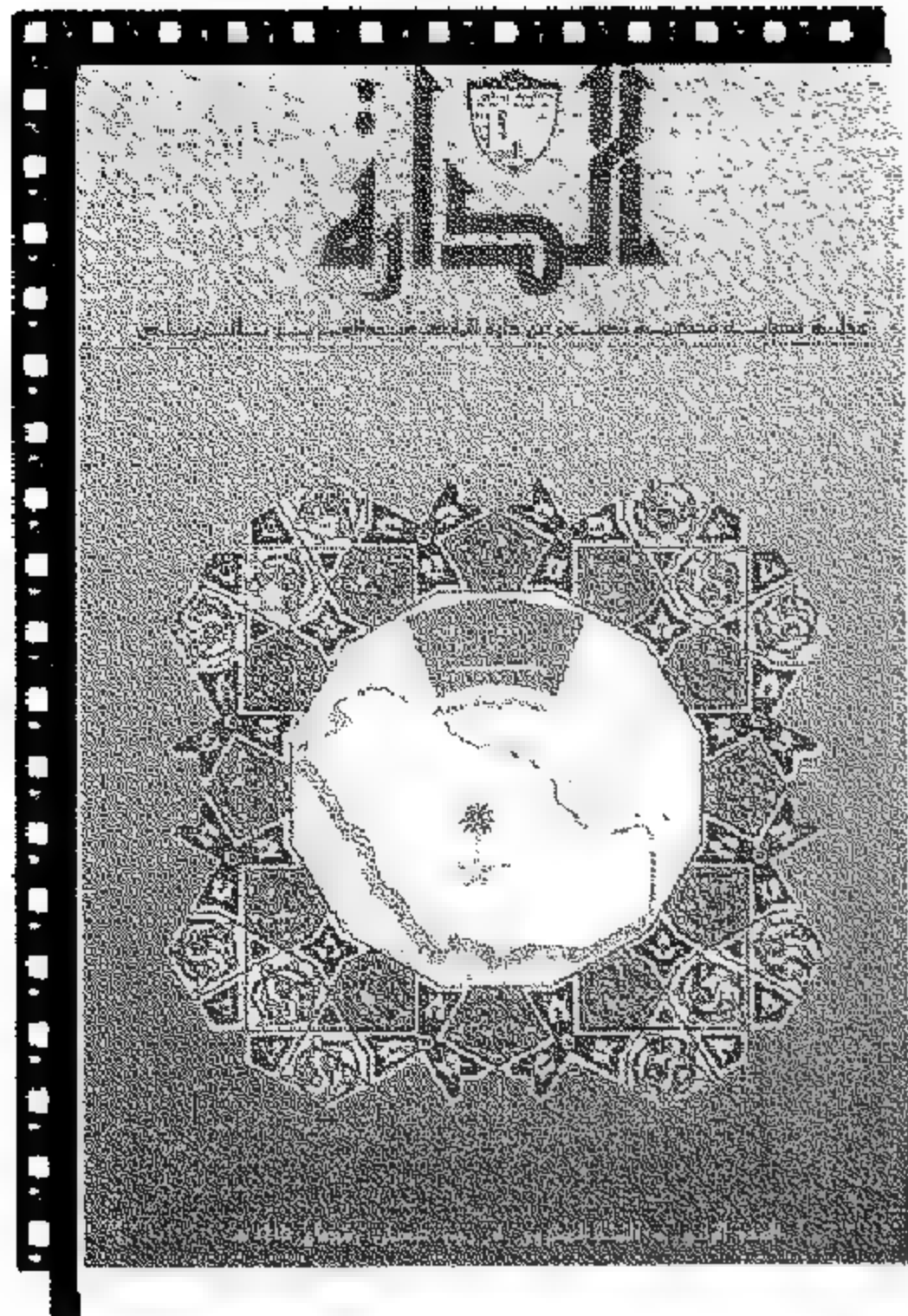
• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
- وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

• الموزعون •

- | | | |
|--|------------------------|---------|
| السعودية: شركة احرنندار للتوزيع والإعلان | ٥٥٧ الرياض ١١٤١٦ | ٤٦٢٦٥٩٠ |
| أبوظبي: مكتبة النخل | ٣٧٧٨ أبوظبي | ٣٢٣٠١١ |
| دبي: مكتبة دار الحكمة | ٢٠٠٧ دبي | ٢٢٨٥٥٢ |
| قطر: دار الثقافة | ٣٢٣ الدوحة | ٤١٣١٨٠ |
| البحرين: مؤسسة افلال للتوزيع | ٢٢٤ المنامة | ٢٦٢٠٢٦ |
| مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع | شارع الجلاء - القاهرة | ٧٥٥٥٠٠ |
| تونس: الشركة التونسية للتوزيع | ٥ شارع قرطاج | |
| المغرب: الشركة المغربية للتوزيع | ٦٨٣ الدار البيضاء - ٠٥ | |



في هذا العدد

في هذا العدد

في هذا العدد

في هذا العدد

في هذا العدد

في هذا العدد

● صورة الغلاف ●

- | | | |
|-----|---|--|
| ٥ | بقلم . مدير التحرير | ● الافتتاحية |
| | | ● دور أهل تهامة والسراة في ميادين الفتوحات |
| ٧ | د. غيثان علي جريس | ● الإسلامية المبكرة |
| | | ● مفهوم التناسب عند نقاد القرن الرابع |
| ٤٠ | د. محمد الحافظ الروسي | ● الهجري |
| | | ● قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس في |
| ٥٥ | د. محمد محمد الكحلوي | ● عصر المرابطين |
| | | ● الكرم المستحيل : قراءة جديدة في قصيدة |
| ٨٣ | د. صالح معيض الغامدي | ● الخطيئة «وطاوي ثلاث» |
| ١٠٥ | د. محمد عبد الستار نصار | ● موقف الإمام السيوطي من العلوم العقلية |
| | | ● العمل الدعوي من خلال المؤسسات |
| ١٤٧ | د. زيد بن عبد الكريم الزيد | ● (أساسه، ميزاته، كفيته) |
| | | ● امرؤ القيس بن حمام أو جذام أو خدام أو |
| ١٨٩ | د. عادل الفريجات | ● خدام الكلبي |
| ٢٠٣ | د. أحمد عبد الكريم السايح | ● الحوار الحضاري ضرورة إنسانية |
| | تأليف : ولسن ثورنلي، ترجمة د. مانع الجهني | ● كتاب «كتابة القصة القصيرة» كضرورة |
| ٢٤٢ | إعداد : محمد بن محمد شتا أبو سعد | ● أساسية للمكتبة الأدبية العربية |

حول مجامع اللغة العربية ورسالتها

بقلم: عبد الله بن حمد الحقييل



ينشأ في هذه الأيام نقاش حول مجامع اللغة العربية ورسالتها وتمنى الكثيرون تأسيس مجمع لغوي في هذه البلاد؛ مصدر اللغة العربية ومهد الفصحى والبيان، وتنبض قلوب أبنائها بالحب والاعتزاز والوفاء للغة العربية لغة القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي وهي الأمانة الكريمة الغالية في أعناقنا ونحرص على كيانها ورفع شأنها وخدمتها، ولقد حفظ القرآن الكريم اللغة العربية كما قال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾. وللغة العربية قداسة تستمدّها من وحي السماء.

ومن هنا تبين أهمية إنشاء مجمع لغوي في بلادنا التي هي موطن الفصحى ومنارة الأدب وقلعة البيان ومهد البلاغة ومنطلق الشعر ومأرز الفكر والأدب ومهوى أفئدة العرب والمسلمين وملتقى الأدب والشعر على امتداد التاريخ يتلقفها كابر عن كابر.

وإن تأسيس مجمع لغوي هو بادرة طيبة ويدل دلالة واضحة على الاهتمام بأهم ما يجب الاعتزاز به ألا وهو اللغة العربية ذات الجمال والثراء اللغوي الغزير؛ فالمجمع صرح من صروح اللغة والمعرفة سوف يسهم في إثراء لغتنا ويحفظها من كل دخيل وغريب ويقاوم الغزو الثقافي المتواصل ووسائل الهدم للغة العربية.

فاللغة العربية - أعزها الله بالإسلام وحماها بالقرآن - قادرة على استيعاب جميع ألفاظ المدنية الحديثة ومصطلحات وعلوم التقنية العصرية إلى جانب ما تمتاز به من ميزات خاصة، فالمجمع سوف يحقق أموراً علمية ولغوية كثيرة ويخدم اللغة العربية والباحثين والدارسين والمهتمين باللغة وآدابها وعلومها والعودة إلى أصالة الكلمة والمحافظة على دلالاتها والابتعاد بها عن تيار التغريب وموجة العامية وربط ماضي لغتنا المجيد بحاضرها وتحقيق الأهداف المثلى في مضمار العلم والأدب والفكر وتنشيط البحث العلمي والتأليف في آداب اللغة وتاريخها والآثار العلمية لعلماء اللغة .

إن الهدف هو المحافظة على سلامة اللغة وجعلها وافية بالمطلوب وملائمة لحاجات العصر وإحياء التراث ووضع المصطلحات العلمية وتيسير اللغة وازدهارها .

ومجمل القول : لكم يكون مناسباً قيام المجمع اللغوي للمحافظة على اللغة العربية وتطويرها وتحقيق الأهداف المثلى في مضمار العلم ومجال الأدب والفكر وتنشيط البحث والتأليف في آداب اللغة وخصائصها وتاريخها والآثار العلمية لعلماء اللغة والمحافظة على سلامة اللغة وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون ، وصوغ ألفاظ ومصطلحات لا غنى للغة عنها في عصر تقدم علمي كبير .

إن اللغة العربية تملك قدرة فذة على التعبير عن مختلف العلوم يشهد لها بذلك تاريخها القديم حين كانت لغة العلم السائدة عدة قرون في عصور ازدهار الدولة الإسلامية الكبرى وإثبات قدرة اللغة العربية على مواكبة متطلبات العصر .

وبعد : فإن مجمع اللغة العربية سيكون له دور في معالجة قضايا اللغة نحوها وصرفها وصوتياتها وما يتبعها من مصطلحات علمية وألفاظ حضارية وغير ذلك مما يشغل الباحثين ويعود بالعطاء والإثراء ومعالجة المشكلات اللغوية وإثبات قدرة اللغة العربية على مواكبة متطلبات العصر .

ونرجو الله من وراء هذا المجمع الخير للغة العربية بكل قواعدها وآدابها وكل فنون القول فيها وعلى الله قصد السبيل .

دور أهل تهامة والسراة في ميادين الفتوحات الإسلامية المبكرة

إعداد : د. غيثان علي جريس



كان المجتمع العربي قبل الإسلام
في شبه الجزيرة العربية يعاني من الفرقة

والتمزق بسبب الصراعات القبلية، الأمر الذي أدى إلى انعدام الأمن في
أوساطه، فحلت الفوضى محل النظام، والخوف محل الاطمئنان، وبقي الأمر
على هذا الحال حتى جاء الرسول - عليه الصلاة والسلام - وبدأ يدعو الناس
 لعبادة الواحد القهار، ونبذ الشرك والأوثان، وترك الرذائل والتحلي بالفضائل .
كل هذا جعل أهل مكة، وخاصة القرشيين منهم، يحاربونه بكل ما أوتوا من
قوة، ولكن صبره - عليه الصلاة والسلام - وقوة إيمانه جعلاه يتغلب عليهم،
وازداد دخول الناس في الدين الجديد عن قناعة وإيمان . ولما رأى - عليه الصلاة
والسلام - استحالة استمرار الدعوة في مكة المكرمة هاجر إلى المدينة المنورة، وأقام
فيها مسجده الشريف، ومنها أخذ يعد الغزوات والسرايا لتوسيع رقعة دولته،

ونشر الإسلام، وعقد التحالف مع القبائل المجاورة ضد مشركي مكة ومن تبعهم. وتمكن الرسول ﷺ بعمله المتواصل من فتح مكة المكرمة في السنة الثامنة للهجرة، واتخذ من المدينة المنورة مقراً له، وأخذ الناس يدخلون في دين الله ذرافات ووحدانا، وتتابعت الوفود على المدينة المنورة معلنة لرسول الله ﷺ إسلامها^(١).

وبعد فإن البحث يقتصر على دراسة المنطقة الواقعة إلى الجنوب من مكة المكرمة والطائف، والممتدة إلى حواضر اليمن الكبرى مثل صنعاء وصعدة وغيرهما، وقد أطلقنا عليها اسم (تهامة والسراة)^(٢)، ونظرًا لكثافتها السكانية فقد شاركت مشاركة فعالة في الأحداث الجسام التي حدثت للدولة الإسلامية منذ ظهور الدعوة إلى تكوين الدولة، إلى حروب الردة^(٣)، إلى فتح العراق وفارس والشام. وقد حباها الله بتضاريس متنوعة، فهناك الجبال الشاهقة، والوهاد العميقة، والهضاب المتتابعة، والأمطار الموسمية التي تصب على المنطقة كأفواه القرب، فتسيل الأنهار، وربما أدى الأمر إلى فيضان خاصة في المناطق الجبلية العالية المتصلة بالوهاد المنخفضة، مما دعا سكان الجبال إلى حفر الآبار وبناء السدود، والاهتمام بالزراعة على مختلف أنواعها إلى جانب الرعي ليكون لديهم اكتفاء ذاتي في معاشهم لصعوبة مسالك جبالهم، مما أدى إلى صعوبة الاختلاط. من هنا كان حظها في الكتابات وخاصة التاريخية نادراً، رغم موقعها الجغرافي المهم حيث تقع بالقرب من مكة المكرمة والمدينة المنورة اللتين تعدان من أهم حواضر الحجاز، وتتصل بالحواضر الكبرى لليمن، هذا الموقع أكسبها أهمية تجارية ودينية، أما التجارية فتعود إلى قربها من البيت العتيق وما له من أهمية عبر العصور^(٤). لذا كانت مكة المكرمة مركز اهتمام سكان المنطقة يرصدون ما يدور فيها فتراهم أول من هب لنجدة الإسلام بوفودهم على الرسول

الكريم ﷺ معلنين إسلامهم وإسلام قبائلهم ، وهم أول من شارك بأعداد غفيرة في حروب الردة ، وفي الفتوحات الإسلامية الكبرى . ورغم هذا لم ينالوا حظهم في التاريخ مثلما نال غيرهم من سكان المناطق الأخرى التي لم تزد مشاركتهم عنهم ، ولعل هذا راجع إلى ما ذكر آنفا من صعوبة التضاريس ، ووعورة المسالك ، مما جعل الطارقين لها من أرباب الأقاليم قليلين .

لذا رأينا من الواجب علينا أن نسهم بما استطعنا في إبراز شخصيتها التاريخية ، وما قامت به من أدوار عبر الحوادث التي حدثت في الجزيرة وفاء منا لها بإعطائها حقها ، وعدم غبنها خاصة من أبنائها الذين وجب عليهم أن يقوموا بدراسة المنطقة من جميع الجوانب السياسية والعسكرية والحضارية لزاما منهم في بيان دورها في المسار التاريخي للدولة الإسلامية . وما هذا البحث إلا لبنة بناء في الصرح التاريخي للمنطقة ، راجين من الله السداد .

لهذا كان أهل تهامة والسراة من الأوائل الذين دخلوا في الإسلام ، وحسن إسلامهم ، وبعد عودتهم لأوطانهم أخذوا يمارسون الإسلام فيها ، ويعملون للمحافظة عليه والولاء له تحت راية الرسول ﷺ في المدينة المنورة . وعندما حدثت الردة كان معظمهم قد بقي على إسلامه باستثناء أفراد من قبائل الأزد ، ومذحج ، وبارق ، وخثعم ، ودوس ، وبجيلة ، الذين ارتدوا عن الإسلام عند موت الرسول - عليه السلام - لكن معظمهم أعلنوا ولاءهم للخليفة أبي بكر الصديق ، بل انضموا إلى الجيوش التي أرسلها لمحاربة المرتدين في بلاد تهامة والسراة ، وفي حواضر اليمن الكبرى وما حولها^(٥) . وعندما انتهى أبو بكر من حروب الردة في الجزيرة بدأ على الفور يستنفر المسلمين ويعد العدة لتجهيز الجيوش لنشر الإسلام في المناطق المجاورة لها من بلاد الشام والعراق وفارس ، حيث كانت الأولى تحت حكم الروم والأخرى تحت حكم الفرس .

لبي السرويون والتهاميون من ضمن من لبي من المسلمين للانخراط في جيوش الإسلام المجاهدة، وكثرتهم كان عددهم بارزا في الحملات التي خرجت لمقاتلة الفرس والروم على حد سواء، وخاصة في أمهات المعارك: معركة القادسية، ومعركة اليرموك.

وسيدور البحث حول ثلاثة محاور: (أ) دورهم في الجبهة الشامية. (ب) دورهم في الجبهة الفارسية. (ج) دورهم في التنظيم العسكري والقيادات العسكرية.

أ- دورهم في الجبهة الشامية:

بعد استقرار الأوضاع في الجزيرة العربية بانتهاء حرب الردة أصبحت البلاد جميعها تدين بالولاء والطاعة للخليفة أبي بكر الذي أعلن النفير العام للجهاد متبعا سياسة الرسول ﷺ الحربية في استشارة كبار الصحابة على ما عزم عليه من حرب للبلاد الشامية^(٦)، ثم قال لهم: «... اعلموا - يقصد الصحابة - أن رسول الله ﷺ كان عول أن يصرف همته إلى الشام فقبضه الله إليه، واختار له ما لديه، ألا وإني عازم أن أوجه أبطال المسلمين إلى الشام بأهلهم ومالهم فرسول الله ﷺ أنبأني بذلك قبل موته»^(٧). ونستشف من هذا القول أن الصديق كان حريصا على تنفيذ رغبة الرسول - عليه السلام -، وهو الذي كان يقتفي أثره، ويقتدي به وبعمله، ولهذا أفصح لصحابته عما يجول في خاطره، فقد وافقوه على ذلك من غير شك لأنهم كلهم - رضوان الله عليهم - كانوا بمثل حرص أبي بكر. وعلى أثر ما قال الخليفة في بيان ما هو عازم عليه أرسل جيشا تجاه الشام بقيادة خالد بن سعيد بن العاص، وأمره بالإقامة في تيماء^(٨) حتى يأتيه أمره، ثم استنفر الناس يحثهم على الجهاد^(٩). ويشير البلاذري والواقدي إلى أن الخليفة انتدب أهل المدينة من الأنصار والمهاجرين لجهاد الروم، ولكن بعد أن أدرك

قلتهم وكثرة جحافل الروم قرر استنفار القبائل العربية، وبخاصة من كان يسكن في بلاد السراة وحواضر اليمن الكبرى^(١٠). ويعزز الأزدي قول البلاذري والواقدي في استنفار الخليفة أهل تهامة والسراة، وبلاد اليمن بشكل عام، حيث أرسل لهم كتابا مع أنس بن مالك قال فيه: «... أما بعد، فإن الله كتب على المؤمنين الجهاد، وأمرهم أن ينفروا خفافا وثقالا، وقال: جاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، فالجهاد فريضة مفروضة، وثوابه عند الله عظيم، وقد استنفرنا من قبلنا من المسلمين إلى جهاد الروم بالشام، وقد سارعوا إلى ذلك، وعسكروا وخرجوا، وحسنت في ذلك نيتهم، وعظمت في الخير حسبتهم، فسارعوا عباد الله إلى فريضة ربكم، وإلى إحدى الحسينين: إما الشهادة، وإما الفتح والغنيمة، فإن الله لم يرض من عباده بالقول دون العمل، ولا يترك أهل عداوته حتى يدينوا بالحق، ويقرروا بحكم الكتاب، أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون، حفظ الله لكم دينكم، وهدي قلوبكم، وزكى أعمالكم، ورزقكم أجر المجاهدين الصابرين، والسلام عليكم»^(١١).

وكتاب الخليفة أبي بكر لم يكن مرسلا إلى قبيلة أو عشيرة بعينها، وإنما أرسله إلى كل القبائل والعشائر التي تقطن البلاد الواقعة إلى جنوب مكة المكرمة والطائف والممتدة إلى مدن اليمن الكبرى كصنعاء وصعدة وغيرها، وقد أكد ذلك رسول الخليفة - أنس بن مالك - حيث وصف لنا رحلته إلى تلك البلاد فقال: «لقد أتيت أهلها جناحا جناحا، وقبيلة قبيلة أقرأ عليهم كتاب أبي بكر، وإذا فرغت من قراءته قلت: الحمد لله، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله». ثم يقول: «بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد: فإني رسول خليفة رسول الله ﷺ ورسول المسلمين إليكم، ألا وإني قد تركتهم معسكرين، ليس يمنعهم من الشخوص إلى عدوهم إلا انتظاركم، فعجلوا إلى إخوانكم،

رحمة الله عليكم أيها المسلمون»^(١٢). فلم يكن رد السامعين لما قرأه وقاله إلا أن قالوا: «نحن سائرون»^(١٣).

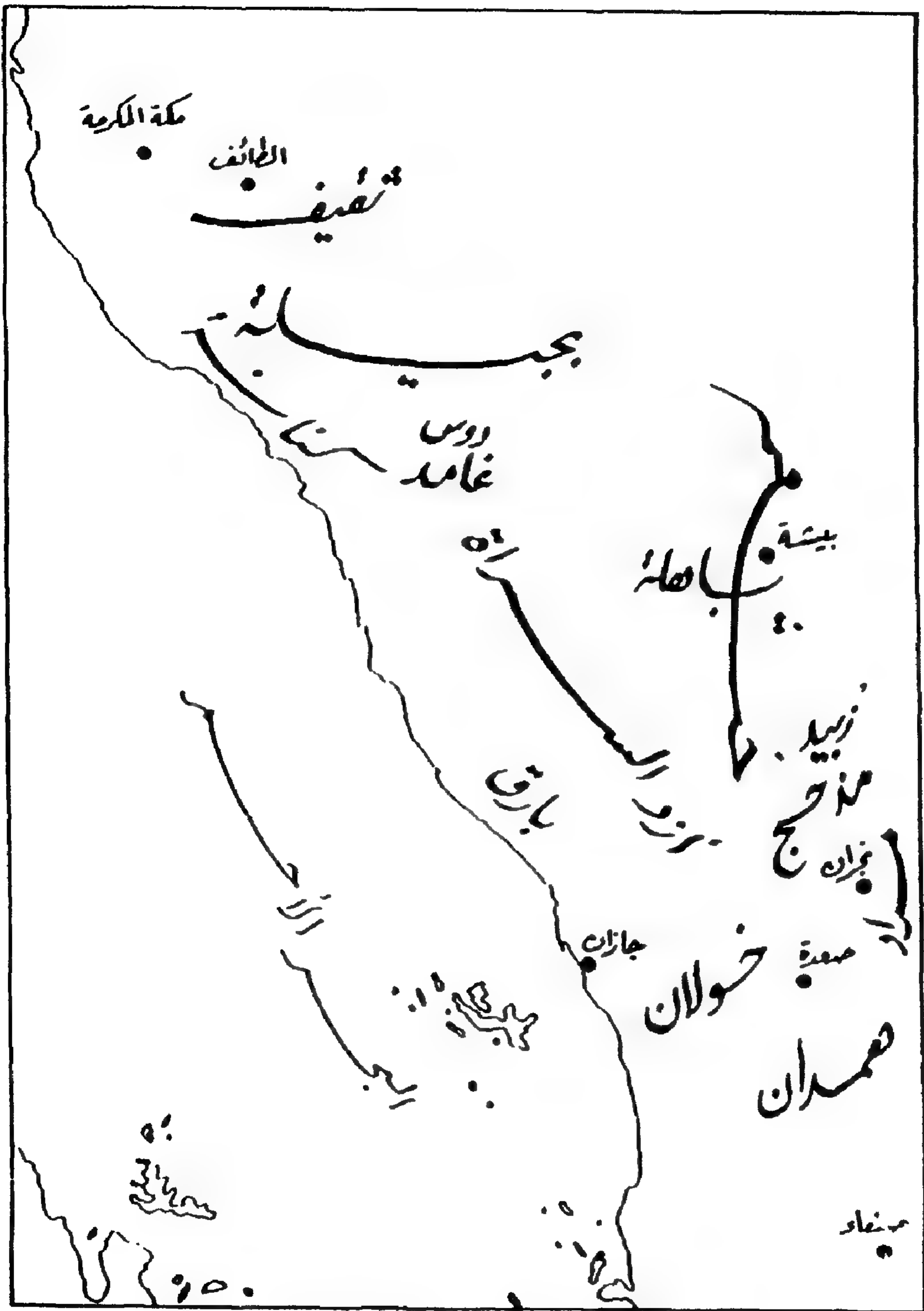
وبدأت بعض القبائل والعشائر السروية تغادر بلادها في شبه مواكب عسكرية، مرتبة على شكل كتائب، الكتيبة تلو الأخرى، وليس يبعد أن لكل كتيبة رايتها ترمز بها إلى قبيلتها، قدمت وهي تحملها على الخليفة الصديق في المدينة المنورة، وما إن سمع سكان المدينة بقدومهم حتى خرجوا بزينتهم احتفاء بهم وتكريما لقدومهم، ويبدو أن لهم مكانة خاصة في نفوس أهل المدينة أو علاقة مميزة، لأن الاستقبال بمثل هذا الحال لا يكون إلا لمن له مكان عند أهل المدينة، وكان من بين تلك العشائر والقبائل القادمة قبائل حمير التي كان على رأسها ويتقدم مواكبها ذو الكلاع الحميري، ثم تلتها كتائب من عشائر مذحج تحت زعامة قيس بن هبيرة بن مكشوح المرادي، ثم تلتها كتائب من أزد السراة^(١٤)، ولعل هذا التمييز ناتج من شهرة رؤسائهم ومعرفة الناس لهم، أو من رايات خاصة بكل قبيلة أو من الاثنين معا.

وبعد استكمال وفود المجاهدين إلى المدينة عين الخليفة عليهم عددا من القادة أمثال يزيد بن أبي سفيان، وأبي عبيدة بن الجراح، وشرحبيل بن حسنة، وعمرو ابن العاص، وهذه الجيوش الأربعة توجهت إلى بلاد الشام، ووقعت عدة معارك بينها وبين الروم أسفرت عن عدم قدرتها وحدها في مواجهة الروم، مما دعا الخليفة إلى أن يطلب من القائد خالد بن الوليد أن يتوجه من عين التمر في العراق إلى الشام لمساعدة إخوانه هناك، وتم له ما أراد^(١٥). ويبدو أن السرويين كانوا كثيري العدد في معركة اليرموك أو غيرها من المعارك الشامية، وفي هذا الصدد يذكر الأزدي أن الخثعميين توجهوا إلى بلاد الشام وعلى رأسهم عبد الله ابن ذي السهم الخثعمي، وكان عددهم نحو ألف مجاهد^(١٦)، وهم رديف

لجيش يزيد بن أبي سفيان الذهاب إلى دمشق والذي توفي فيها ، وتولى القيادة من بعده أخوه معاوية بن أبي سفيان لأنه كان مساعداً له في حملته . كما زود الخليفة جيش المسلمين بعدد من المجاهدين الأبطال من قبائل همدان ومراد وأزد شنوءة ، ومعهم عدد من قبائل أخرى لا تقطن السراة ، وبلغ عددهم جميعاً ما بين ألف إلى ثلاثة آلاف مجاهد تحت قيادة هاشم بن عتبة بن أبي وقاص انضوا تحت لواء أبي عبيدة بن الجراح الذي توجه بجيشه صوب حمص^(١٧) . ويبدو أن هذه الجحافل كانت تتوافد تباعاً قبل وقوع المعركة الكبرى معركة اليرموك ، وإذا كان الأمر كذلك ، فمعنى هذا أنها وصلت قبل أن يتوجه خالد إلى الجبهة الشامية قادماً من العراق .

ومهما يكن من أمر فإن الواقدي يذكر عدداً من جموع السراة من مذحج ، والأزد ، والنخع ومن أهل مكة المكرمة بما يساوي تسعة آلاف رجل^(١٨) ، وكان من بينهم عمرو بن معد يكرب الزبيدي ، وكلنا نعرف ما لهذه الشخصية من أثر في المعارك ، لأنها شخصية حربية بارعة في تخطيطها وأسلوب قتالها وصبرها على القتال^(١٩) . ويبدو أن وصول هذا المدد الذي كان فيه الزبيدي كان في النصف الأخير للمعركة^(٢٠) . وبصدد الإمدادات يشير الأزدي إلى أن عددهم بلغ ما بين الألف والألفين^(٢١) .

والقضية هنا ليست في العدد أو الإمدادات ، وإنما بتفرد قادة من السراة على الخصوص بقيادة أهم قسم من أقسام الجيش ، فهذا هو قيس بن هبيرة كان على رأس فرقة الخيالة في معركة اليرموك يتلقى أوامره من القائد العام للمعركة خالد ابن الوليد ، وعمرو بن الطفيل بن عمر ذي النور الدوسي كان على فرقة أخرى ، وجندب بن عمرو بن حممة الدوسي على فرقة ثالثة معظم فرسانها من قبائل السراة^(٢٢) .



أُهم القبائل العربية
ببلاد تهامة والسراة في صدر الإسلام

وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على إتقانهم فن الفروسية هم وذووهم من أهل السراة، وعلى معرفتهم بالخيل والعمل على تربيتها وإتقان ركوبها، ومن المعلوم أن فرق الخيالة كانت من أهم الفرق في الجيش، لأنها تعد السلاح الحاسم في المعركة إذا ما استقامت لها الأمور؛ لأن سهولة حركتها وكثرة غاراتها على الأعداء تعمل على تبديد قواهم، وبالتالي تسهم إسهاماً كبيراً في إنهاء المعركة لصالحها.

ويروي ابن أعثم أنّ عدداً من السرويين كان في القلب والميمنة، وقسم منهم مع الرماة، وغالبيتهم كانوا فرساناً^(٢٣). وفي ظني أن وجودهم في القلب - على الخصوص - يدل على شجاعتهم، وحسن إتقانهم لفنون القتال، لأنه جرى في الترتيب للقتال أن يختار جماعة من الشجعان الكماة الذين يمتازون بحسن القتال والصبر عليه لأن يكونوا في القلب لما له من أهمية في الميدان حيث يوجد فيه القائد العام للمعركة الذي ينظم الصفوف، ويستبدل الخطط ليضمن النصر، فلا بدّ من حمايته. من هنا كان اختيارهم اختياراً مقصوداً، ومهما يكن من أمر فإنه يوجد أكثر من دلالة تدل على حسن قيادتهم وإتقانهم لفنون القتال، فتراهم في الميسرة، وفي الميمنة، وفي القلب، ومع الرماة.

كما نرى تعيين قادة منهم أكثر من مرة، وفي أكثر من معركة، فها هو قيس بن هبيرة المرادي يعين على جند الميسرة وكان من بينهم عشائر من خولان، ومذحج، وخثعم، والأزد، وهمدان^(٢٤). ورواية أخرى تشير إلى تعيينه على جند الميمنة في اليرموك، وكان منهم عشائر زبيد، ومعهم زعيمهم عمرو بن معد يكرب الزبيدي^(٢٥)، ويبدو أن عدم تعيين عمرو قائداً لميمنة الجيش يعود إلى نسيان نفسه إذا ما حمى الوطيس، وهذا النسيان قد يؤدي بالجند إلى الهلاك، لأنّ قعقة السيوف تثير الحمية في نفسه، لكنه مخطط بارع من الدرجة الأولى،

وهذا ما دفع الخليفة عمر أن يطلب من قائد معركة القادسية سعد بن أبي وقاص أن يستشير في تخطيط المعارك دون تعيينه قائدا عاما للسبب المذكور آنفا (٢٦).

ويبدو أن السريين خاصة والمسلمين عامة أبلوا بلاء حسنا في حربهم ضد الروم، وثبتوا لهم ثبوت الرواسي، وقد برز في هذه المعارك قيس بن هبيرة المرادي، وعمرو بن الطفيل الدوسي، وجندب بن عمرو بن حممة الدوسي، وعمرو بن معد يكرب الزبيدي الذي روي عنه أنه كان يستشيرهم المجاهدين، وبخاصة الزبيديون من قومه، والختعميون والدوسيون وغيرهم، فيحثهم على الإقدام على محاربة الروم، ويحذروهم من الفرار والجبن من الأعداء، فيقول لهم: «... أتفرون من الأعداء؟، أترمون أنفسكم بالعار والذلة والشنار؟... أما علمتم أن الله يطلع على المجاهدين الصابرين، فإذا نظر إليهم قد لزموا الصبر في مرضاته، وثبتوا لقضائه أمدهم بنصره وأيدهم به» (٢٧). وعندما سمع المجاهدون قوله التفوا حوله، وانضم إلى جانبه قبائل أخرى من الأزدي، وحمير، وخولان وغيرها، وأبلوا بلاء حسنا في حربهم مع الروم، وثبتوا لهم في الميدان، حتى قيل إنه استشهد من هذه القبائل أكثر مما استشهد من القبائل الأخرى.

وبصدد مساهمة بعض قبائل أهل تهامة والسراة في معركة اليرموك يقول الأزدي: «... وفيها الأزدي وهم ثلث الناس، وفيها حمير وهم أعظم الناس، وفيها همدان، وخولان، ومذحج، وختعم...» (٢٨).

وبعد، فإن الإشارات السابقة تعكس مدى مشاركة أهل تهامة والسراة، لكن مع الأسف - لم تذكر مجموع المشاركين، ولم تذكر عدد الأفراد المشاركين في كل الإمدادات التي أرسلت إلى جبهات القتال في بلاد الشام خاصة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب حيث كانوا يخرجون من ديارهم يفدون على الخليفة عمر طالبين اللحاق بإخوانهم المجاهدين، فيجهزهم الخليفة بما يحتاجون من

الإمدادات العسكرية وينطلقون نحو الشام بعد تعيين قادة عليهم ، واستمر هذا المدد يأتي من تهامة والسراة مارا بالمدينة المنورة متجها نحو الشام لتأدية فريضة الجهاد إلى أن دخلت الشام في الإسلام .

ب - دورهم في الجبهة الفارسية:

وبعد الانتهاء من حروب الردة طلب الخليفة أبو بكر من خالد بن الوليد أن يذهب بمن معه من الجند إلى المثنى بن حارثة الشيباني الذي كان يقاتل الجيوش الفارسية في جنوب العراق ، وجاءت هذه النجدة بناء على طلب المثنى ، وبعد وصول خالد واشتراكه مع المثنى في جبهة قتال واحدة وصلت إلى الخليفة أبي بكر أنباء من بلاد الشام تطلب النجدة بسبب ما أحاط بالمسلمين من أهوال ومصاعب ، فما كان من الخليفة أبي بكر إلا أن طلب من خالد بن الوليد أن يترك المثنى ويتوجه إلى بلاد الشام لشد أزر الجيوش الإسلامية هناك .

بقي المثنى بن حارثة وحده في الميدان ، وأدرك أنه في حاجة إلى مدد عسكري يعوض به جيش خالد ، فأرسل إلى الخليفة أبي بكر يطلب منه العون ، فأرسل له الخليفة عددا من المجاهدين بقيادة أبي عبيدة بن مسعود الثقفي الذي قتل في معركة الجسر في شهر شعبان من العام الثالث عشر للهجرة ، وكان من نتائج المعركة اندحار المسلمين أمام قوات الفرس (٢٩) . وفي هذه الفترة الزمنية حدثت حوادث جسام للمسلمين منها السيئ ومنها الحسن ، ففيها انتقل إلى الرفيق الأعلى الخليفة الراشد أبو بكر الصديق ، وتسلم الخليفة عمر بن الخطاب زمام الأمور من بعده ، وفيها اندحرت القوات الإسلامية أمام جيوش الفرس ، ولكنها انتصرت على قوات الروم في معركة اليرموك ، وأخذت تطارد فلولهم ، الأمر الذي طمأن الخليفة عمر على حال المسلمين في الجبهة الشامية ، وتفرغ للجبهة

الفارسية، فأعلن النفير، وأخذ يستحث الناس على الجهاد فلبى الدعوة عدد كبير من أبناء الجزيرة، وخاصة أبناء تهامة والسراة، وأبناء الحواضر في اليمن، وكان في مقدمة الإمدادات العسكرية القادمة من السراة البجليون وعلى رأسهم زعيمهم جرير بن عبد الله البجلي الذي استقبله الخليفة عمر عند وصوله إلى المدينة المنورة. واختلفت الروايات فيما دار بين الاثنين، وقد رأينا إيرادها لإطلاع القارئ عليها قصد التعرف على مضامينها وألويات هذه المضامين، وأخذ ما هو الأرجح من هذه الروايات بعد قياسها بواقعها. والرواية الأولى تورد ما دار بين القائد البجلي وبين الخليفة عمر، حيث قال الخليفة: «ويحك يا جرير! إنا قد أصبنا بالمسلمين مصيبة عظيمة - يقصد معركة الجسر - والمثنى بن حارثة في وجه العدو. . فسر نحو العراق فعسى الله عز وجل أن يدفع شر هؤلاء الأعاجم، وتحمد بك جهرتهم. .» (٣٠).

أما الرواية الثانية، فتذكر أن جريرا أراد أن يجمع شتات قومه الموزعين بين القبائل ليجعلهم في جمع واحد (٣١)، فطلب من الخليفة أبي بكر ما أراد، لكن الخليفة كان مشغولاً بحرب الردة، وبإرسال الجيوش إلى الجبهتين الشامية والفارسية، فلم يلب طلبه، وأفصح عن ذلك بقوله: «تري شغلنا وما نحن فيه بغوث المسلمين ممن يازيهم الأسدين فارس والروم، ثم أنت تكلفني التشاغل بما لا يغني عما هو أرضى لله ولرسوله، دعني وسر نحو خالد بن الوليد حتى أنظر ما يحكم الله في هذين الوجهين» (٣٢). نستشف من هذا القول أن لأبي بكر الصديق أولويات في الأمور، فهو الآن في أمر أهم مما طلبه جرير البجلي، لكن جريرا ربما كان يرى رؤية أخرى، وهي أن يكون على رأس قومه في القتال، وهذا مما يؤدي إلى زيادة الالتحام بينه وبينهم إلى جانب معرفتهم بأساليب قتاله، وأن أية سلبية من سلبات القتال تنعكس بوضوح عليه وعلى قومه، ولكن طلبه ربما جاء في

ظروف صعبة للغاية، الأمر الذي تعذر على أبي بكر تحقيقه. وهناك تضارب في الأقوال، بعض يقول إن جرير بن عبد الله البجلي سار على رأس جيش من عشائر وقبائل مختلفة إلى أن وصل معسكر خالد قبل ذهابه إلى بلاد الشام^(٣٣)، وبعض آخر يقول وصل في الجيش بعد ذهاب خالد بن الوليد إلى الشام، بل يذكر أن وصوله إلى بلاد الفرس كان في أيام الخليفة عمر بن الخطاب، ثم إن الطلب الذي طلبه جرير من أبي بكر لم يحدث بل حدث في عهد الخليفة عمر، وأن الخليفة عمر قد لبي الطلب لما رأى فيه من فائدة تبرز تلاحم البجليين ومهارتهم في القتال، فأمر الخليفة بإخراج عشائر بجيلة من القبائل الأخرى، فجاءته قيس كبة، وسحمة، وعرينة وهؤلاء رهط جرير بن عبد الله البجلي من قبائل عامر بن صعصعة، وعدد آخر من أفخاذ بجيلة كانوا في عشائر عربية أخرى^(٣٤)، فلما اكتملت عدتهم سيّروهم الخليفة عمر بقيادة جرير إلى العراق سنة ١٣ هـ في الفترة ما بين قيام المعركتين البويب والقادسية، وكان معهم نساؤهم وأطفالهم، فقد بلغ عدد النساء ألف امرأة^(٣٥)، ولا ندري لم هذا الرحيل الجماعي إلى الجبهة الشرقية - جبهة الفرس - إلا إذا كان القصد من ذلك الاستقرار هناك لمتابعة المعارك المتتالية بوجودهم الدائم ومعهم نساؤهم وذرائعهم قصد اطمئنانهم واستقرارهم.

ويبدو من بعض الروايات التاريخية أن رغبة قبائل بجيلة كانت الذهاب والبقاء في بلاد الشام، لكن الخليفة عمر لم يحقق رغبتهم مبينا لشيوعهم أن الشام أصبحت في مأمن من الروم، وأن عليهم التوجه إلى بلاد فارس، حيث إنها مازالت محفوفة بالمخاطر، وعرض عليهم أن يأخذوا ربع ما يغلبون عليه من الأراضي^(٣٦)، وفي رواية للبلاذري أن الخليفة عمر قال لزعيم بجيلة جرير بن عبد الله: «هل لك في العراق وأنفلك الثلث بعد الخمس...؟»^(٣٧)، ويذكر

الطبري أن الخليفة نقلهم ربع خمس ما أفاء الله عليهم في غزواتهم فذهبوا إلى العراق ، واستقروا فيه^(٣٨).

ويبدو أنه قبل ذهاب البجليين للعراق ، التقى رؤساء عشائهم مع الخليفة عمر يتقدمهم زعيمهم جرير بن عبد الله البجلي ، وعرفجة بن هرثمة البارقي^(٣٩). وعند استقبال الخليفة لهم ولى عليهم عرفجة وقال لهم : «اسمعوا لهذا» ، فلم يكن البجليون يرضون بولاية عرفجة ، وقالوا للخليفة : «اعفنا من عرفجة» ، فقال : «لا أعفيكم من أقدمكم هجرة وإسلاما ، وأعظمكم بلاء وإحسانا» ، قالوا : «استعمل علينا رجلا منا ولا تستعمل علينا نزيعا فينا» ، فظن عمر أنهم ينفونه من نسبه ، فقال : «انظروا ما تقولون» ، قالوا : «نقول ما نسمع» ، فأرسل إلى عرفجة فقال : «إن هؤلاء استعفوني منك وزعموا أنك لست منهم ، فما عندك؟» ، قال : «صدقوا أنا امرؤ من الأزد ، ثم من بارق ، في كهف لا يحصى عدده» ، فقال عمر : «نعم الحي الأزد يأخذون نصيبهم من الخير والشر» ، قال عرفجة : «إنه كان من شأني أن الشر تفاقم فينا ودارنا واحدة ، فأصبنا الدماء ووتر بعضنا بعضا ، فاعتزلتهم لما خفهم ، فكنت في هؤلاء أسودهم وأقودهم ، فحفظوا على الأمر ، ثم دار بيني وبين دهاقينهم بعض الفتن فحسدوني وكفروني» ، قال : «لا يضرك فاعتزلهم إذ كرهوك» . واستعمل جريرا مكانه^(٤٠).

ويبدو من هذا الحوار المسوغات التي أبدأها عرفجة في رفضهم إياه ، كما نلمس مفهوم العصبية عندهم ، ومدى تأثيرها في قراراتهم ، وهذا ما أحس به الخليفة عمر ، مما دفعه إلى قبول مطالبهم ، وهي استبعاد عرفجة وتعيين جرير بن عبد الله البجلي بدلا منه ، والدليل على صحة ما نقول أن عرفجة قدم مرة أخرى على الخليفة عمر ومعه سبعائة غازٍ من الأزديين ، وعدد من بارق وألمع ، فطلبوا

من الخليفة الذهاب إلى الشام ، فقال الخليفة : «ذلك قد كفيتموه ، العراق العراق ! ذوو بلدة قد قتل الله شوكتها وعددها ، واستقبلوا جهاد قوم قد حووا فنون العيش ، لعل الله أن يورثكم بقسطكم من ذلك ، فتعيشوا مع من عاش من الناس»^(٤١). عندئذ قام عرفجة خطيبا في قومه من الأزد ، وقال : «يا عشيرتاه ! أجيئوا أمير المؤمنين إلى ما يرى ، وامضوا له ما يسكنكم» ، قالوا : «إنا قد أطعناك ، وأجبنا أمير المؤمنين إلى ما رأى وأراد»^(٤٢). فدعا لهم الخليفة عمر ، ثم أمر عليهم عرفجة بن هرثمة البارقى ، وأرسلهم مددا إلى المثنى بن حارثة الشيباني ، وهذه الرواية الأخيرة ربما هي أقرب إلى الصحة من التي قبلها . لكن الغريب في ذلك ألا نجد ذكرا ملموسا لمساهمة عرفجة ومن كان معه في الحروب التي خاضها المثنى ضد الفرس ، في حين نجد المصادر تورد اسم عشائر بجيلة وزعيمهم جرير بن عبدالله ، فتشير إلى خروجهم من المدينة المنورة نحو بلاد فارس ، فالتقوا بالمثنى واندمجوا مع جيشه ، وتصدوا لمهران - أحد ملوك الفرس - في معركة البويب ، فتم لهم النصر بقتل مهران ، وكان ذلك في شهر رمضان سنة ١٣هـ^(٤٣).

وقد تناقضت الأخبار عند أصحاب الروايات والسير حول من كان القائد في المعركة ، فبعضهم يرى المثنى ، وبعضهم يرى جريرا ، وبعضهم يرى أن كلا منهما كان قائدا على قومه . ولكن على ما يبدو من كثرة ذكر المثنى أنه هو الذي كان القائد العام للمعركة ، لأن هناك رواية تشير إلى أنه عندما تم قتل مهران ادّعى كل من جرير والمندر قتله ، وتنازعا فيما بينهما ، فذهبا إلى المثنى ليتقاضيا عنده ، فحل المعضلة بأن أعطى سلاح مهران لجرير ، وأعطى المندر منطقته ، كما قام بتوزيع غنائم معركة البويب ، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه القائد العام للمعركة^(٤٤).

وأبلى جرير البجلي وقومه بلاء حسنا في المعركة ، ومما روي عنه أنه كان يحثهم على الإقدام والمثابرة على القتال ، ومما قاله لهم : « . . . يا معشر بجيلة ، إنكم وجميع من شهد هذا اليوم في السابقة والفضيلة والبلاء سواء ، وليس لأحد منهم في هذا الخمس غدا من النفل مثل الذي لكم منه ، ولكم ربع خمسه نفلا من أمير المؤمنين ، فلا يكون أحد أسرع إلى هذا العدد ، ولا أشد عليه منكم للذي لكم ، فإنما تنتظرون إحدى الحسينين : الشهادة والجنة أو الغنيمة والجنة » (٤٥).

وبعد معركة البويب عين الفرس يزدجرد ملكا عليهم ، وأعدوا العدة لملاقاة المسلمين ، ولما علم الخليفة عمر صمم أن يتولى قيادة الجيش ، لكن أعيان الصحابة أمثال عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم رفضوا رأيه ، وطالبوه بتعيين شخص مناسب لذلك وهو سعد بن أبي وقاص لأنه إذا مات في المعركة يختلف المسلمون فيما بينهم في تولية خليفة بدله ، ولكن قائد جيش آخر ، من الممكن استبداله عند العزل أو الموت ، إلى جانب أن المسلمين بحاجة إلى الخليفة عمر لينظم أمورهم ويقيم الحدود . وتم ما أرادوا وعُين سعد على رأس الحملة ، وكان دور أهل تهامة والسراة مميزا ، فقد شارك فيها عدد من عشائر بارق ، وألمع والحجر ، وغامد التي بلغ عدد أفرادها سبعمائة جاءوا إلى الخليفة عمر وعلى مقدمتهم حميضة بن النعمان بن حميضة البارقي (٤٦).

وفي رواية أخرى قدم من قبائل مذحج ألف وثلثمائة يتقدمهم ثلاثة رؤساء منهم : أبو سبرة بن ذؤيب ، وعلي بن منبه ، وعمرو بن معد يكرب الزبيدي (٤٧) ، ولا ندري مدى صدق القول بأن عمرو بن معد يكرب الزبيدي كان أحد زعماء قبائل مذحج الوافدة على المدينة قبل معركة القادسية ، لأن بعض الروايات تشير إلى وجوده مع الجيش الإسلامي في جبهات الفتوح ببلاد الشام ، ثم نجد الخبر عنه الآن يقدم مع بعض قومه من بلاد السراة للانضمام إلى صف

سعد بن أبي وقاص ، وقد يكون هناك احتمالان : الأول : أنه ذهب إلى بلاد الشام وبعد معركة اليرموك عاد إلى بلاده بأرض السراة ثم خرج مرة ثانية إلى المدينة للمشاركة في حروب المسلمين مع الفرس ، ويكون خروجه في المرة الثانية مثل خروج غيره من زعماء تهامة السراة أمثال حميضة بن النعمان البارقي وغيره ، والاحتمال الثاني أنه ربما رجع من بلاد الشام واشترك مع بني قومه عندما وصلوا المدينة وانضموا إلى جيش سعد الذي يقال إنه كان نحو أربعة آلاف ، ثلاثة آلاف منهم من بلاد تهامة والسراة والألف الرابع من سائر الناس (٤٨).

وخرج سعد بن أبي وقاص من المدينة المنورة في شهر المحرم سنة أربع عشرة من الهجرة ، ومعه الأربعة آلاف مقاتل متجها إلى بلاد فارس ، وبعد أن أصبح على مقربة من الجيش الإسلامي أتاه نعي المثنى بن حارثة الشيباني ، وينضم إليه جرير بن عبد الله البجلي بمن كان معه من قومه ، بل يجمع الجيش كله تحت قيادته ، وعندئذ أرسل الطلائع لاكتشاف قوة الفرس فوجد قوتهم كبيرة ، وأعدادهم كثيرة ، فأرسل إلى الخليفة في المدينة يطلب منه المدد فأمدّه بأربعة آلاف مقاتل ، كان من بينهم ألفان من بلاد تهامة والسراة ، والألفان الآخران من قبائل غطفان وقيس النجدية (٤٩). وتشير بعض الروايات إلى مجموع الجيش الذي كان يحارب مع المثنى بن حارثة وجرير بن عبد الله قبل قدوم سعد بن أبي وقاص فكان نحو ثمانية آلاف ، كان من بينهم ألفان من قبائل بجيلة (٥٠)، وهذا العدد فيما يخص بجيلة يختلف مع مجموع المجاهدين الذين خرجوا مع جرير عندما أرسل مددا للمثنى حيث لم يكونوا أكثر من سبعمائة مجاهد ، ووصلهم إلى الألفين ربما لأن بعضا منهم خرج في الفترة الواقعة بين خروج جرير قبل معركة البويب وبين وقوع معركة القادسية .

وإن حاولنا معرفة نسبة أهل تهامة والسراة من الجيش الكلي الذي جمع تحت

قيادة سعد بن أبي وقاص قبل معركة القادسية ، فلن نصل إلى معرفة دقيقة لهم ، لأن المصادر لا توفر لنا ما نريد ، وأكثر المعلومات التي نجدها هو ما أشير إليه سابقا وبخاصة عن قبيلة بجيلة ، فقد أشارت بعض الروايات إلى عددهم في الجيش الكلي ، ولكن أيضا يسود هذه الروايات بعض الاختلافات ؛ فبعضها أشارت إلى أن عددهم قبل قدوم سعد بن أبي وقاص كان ألفين ، ورواية أخرى تذكر أن هذا العدد بعد جمع الجيوش تحت زعامة سعد^(٥١) ، وفي رواية لإسماعيل ابن أبي خالد مولى بجيلة عن قيس بن أبي حازم البجلي أن عدد من شهد القادسية كان بين ستة إلى سبعة آلاف مجاهد ، وبجيلة كانت ربع الناس^(٥٢) ، ويورد ابن أعثم رواية فيذكر أنه اجتمع تحت قيادة سعد بن أبي وقاص نحو أربعين ألف مقاتل ، ثم جاءه المدد من بلاد الشام في حوالي عشرين ألفا آخرين ، فصار المجموع الكلي نحو ستين ألفا^(٥٣) ، ويورد الطبري رواية أخرى تخالف رواية ابن أعثم فيذكر أن عدد الجيش الإسلامي قبل وقوع القادسية كان يزيد على الثلاثين ألف مقاتل ، ولكنه لم يشر إلى المدد الذي جاء من بلاد الشام^(٥٤) . وروايتا الطبري وابن أعثم ربما تكونان أقرب إلى الصحة من التي قبلهما ، لأن الجيوش التي كانت مع المشي بن حارثة الشيباني ، ثم الإمدادات التي تلاحقت حتى خرج سعد بن أبي وقاص قد تصل إلى أعداد كبيرة تفوق ما ذكر في رواية إسماعيل بن أبي خالد الآنف الذكر ، وكون المجموع الكلي للجيش الإسلامي المشارك في معركة القادسية غير معروف تمام المعرفة ، ثم إن المصادر لم تفصل ، بل لم توضح نسبة مساهمة أهل تهامة والسراة من المجموع العام ، لكن مما لاحظنا في سياق الأخبار السابقة أنهم كانوا من العناصر الأساسية في جيش الخلافة في ميادين الجبهة الفارسية .

وعندما اكتمل جيش سعد بن أبي وقاص ، وصار على أهبة الاستعداد

لمواجهة الفرس في معركة القادسية طلب الأمير سعد بن أبي وقاص المدد من الخليفة فأرسل الخليفة عمر إلى أبي عبيدة بن الجراح في بلاد الشام وأمره بإمداد سعد ببعض من الجيش الذين كانوا معه، فذكر الطبري أنه أمدّه بخمسة آلاف من قبائل ربيعة ومضر الشامية، وألف من قبائل تهامة والسراة اليمانية^(٥٥)، ويروي البلاذري أن عدد المقاتلين من أزد السراة في ذلك الجمع الذي أرسله أبو عبيدة من الشام كان سبعمائة مجاهد، وكانوا تحت زعامة قيس بن هبيرة بن عبد يغوث المرادي^(٥٦)، وهذا الرقم الذي أشار إليه كل من الطبري والبلاذري يختلف عن الرقم الذي أشار إليه ابن أعثم وهو عشرون ألف مقاتل، ولا ندري هل المدد الذي جاء من بلاد الشام إلى سعد بن أبي وقاص كان على فترتين أو هو على فترة واحدة فقط فلا بد أن إحدى الروايتين غير صحيحة، وربما رواية الطبري والبلاذري أقرب إلى الصحة، لأنه من متابعة سير الإمدادات التي كان يرسلها الخلفاء في الفترة الأولى من الفتوح الإسلامية يتضح أنها كانت لا تزيد على الخمسة أو الستة آلاف رجل، ثم إن إرسال عشرين ألف مقاتل من بلاد الشام - كما قال ابن أعثم - قد يخل بتوازن الجيش الإسلامي في بلاد الشام، خصوصاً أن الفتح لم يتوقف في بلاد الشام، ولكنه امتد إلى مصر وبلاد المغرب مباشرة بعد وقعة اليرموك وسقوط بلاد الشام، وبالتالي فالجيش الإسلامي في تلك الأجزاء الجديدة من العالم يحتاج إلى إمدادات من الخليفة في المدينة المنورة، ومثل تلك الإمدادات لن تتم إلا عن طريق الجيوش الإسلامية الموجودة في بلاد الشام.

وتستعرض مصادر التاريخ الأحداث التي حصلت بين الفرس والمسلمين في معركة القادسية، وتطيل الشرح في الوقائع والاصطدامات التي حدثت بين الطرفين، وبخاصة في الأيام الثلاثة المشهورة بيوم أرماث، ويوم أغواث، ويوم

أعماس ، ثم الليلة الأخيرة في تلك المعركة التي أطلق عليها ليلة الهرير^(٥٧)، وكذلك الجهود التي بذلتها الجيوش الإسلامية في مصارعة الفرس ، وبخاصة البجليون الذين أبلوا بلاء حسنا ، رغم عدم التكافؤ في العدد والعدة ، فكان لدى الفرس ستة عشر فيلا يقاتلون البجليين بها ، إلى جانب استخدامهم حسك الحديد الذي هو عبارة عن ثلاثة مسامير حادة تتصل بالقاعدة التي تغرس في الأرض فيضرب حافر الفرس ، أو قدم الماشي فيعطله عن السير. رغم هذا فقد استطاعت الخيول البجلية تخطي هذا الحسك الشبيه اليوم بـ (الألغام المتفجرة) . ونجح البجليون ومن معهم من المسلمين في صد القوات الفارسية ، حتى جاءتهم إمدادات عسكرية أخرى من غامد ، وربيعة ، والأسد ، وغيرها ، وبعون الله تمكنوا من رد الفرس ، وإجبارهم على التراجع^(٥٨) ، وفي صمود البجليين قال سعد بن أبي وقاص عنهم :

ومــــا أــــرجــــو بــــجــــيــــلــــة غــــيــــر أنــــي
أؤمــــل أجــــرهم يــــوم الحــــســــاب
فقد لقيت خيولهم خيولاً
وقد وقع الفــــوارس في ضراب
وقد دلفت بعــــرصــــتهم فيــــول
كأن زهــــاءهــــا إبل جــــراب^(٥٩)

وهزم الفرس في القادسية ، وقتل قائدهم رستم ، ثم تقهقروا إلى الوريا ، ودخل المسلمون إلى المدائن عاصمتهم ، لكنه لم يكن إلا وقت وجيز حتى جمعوا فلولهم في جلولاء ، فبلغ عددهم حوالي ثمانين ألفا ، ولما علم قائد المسلمين سعد ابن أبي وقاص بتجمعهم استشار ذوي الرأي ، وكان عمرو بن معد يكرب الزبيدي أحد مستشاريه ، وقد قال لسعد : «أيها الأمير! لا نحب أن تتقي علينا

فإن الذي نصرنا عليهم بالأمس ، هو الذي ينصرنا عليهم اليوم . . . وقد علمنا أن الله عز وجل إذا كتب على قوم القتل فلا بد لهم مما كتب لهم ، . . . فلسنا نشك أن القتل في سبيل الله أفضل من الموت على وثير الفرش ، فطوبى لمن قتل في سبيل الله صابراً يريد بذلك ما عند الله من الثواب الجزيل . . . » (٦٠).

اقتنع سعد بكلام عمرو وكلام غيره من ذوي الرأي ، وأوكل القيادة لابن أخيه هاشم بن عتبة بن أبي وقاص ، وانضم إلى هاشم جرير بن عبد الله وصحبه من المجاهدين البجليين ، ودوس ، وخثعم ، وعشائر وأفخاذ من القبائل اليمنية والمضرية ، يعاونه قيس بن مكشوح المرادي ، وعمرو بن معد يكرب وغيرهما ، والتقى الجمعان ودارت رحى الحرب وأظهر المسلمون بسالة وصبرا ، والكل يثير هم قومه ويستحثهم على الصبر ، وكان من بين القادة الذين كانوا يجوبون الميدان - يحث قومه - جرير بن عبد الله البجلي ، الذي أنشد يقول :

تلكم بـجـيـلـةٌ قـومـي إن سألـت بها

قـادوا الجـيـادَ وفـضـوا جـمـعَ مـهـران

وأدرـكـوا الـوـتـرَ من كـسـرى ومـعـشـره

يـسـوم الـعـسـروبيـةَ وتـرَ الحـي شـيـبان

فـسـائـل الجـمـعَ جـمـعَ الفـسـارـي وقـد

حـاولـت عـنـد رـكـوب الحـي قـحـطـان

عـز الألى كـانَ عـزاً من يـصـولُ بـهم

ورميـةٌ كـانَ فـيـها هـلـكُ شـيـطـان (٦١)

ويبدو أن كتائب الفرس أحاطت بالمسلمين ، وأثقلتهم بالقتال ، فأدرك عمرو

ابن معد يكرب الزبيدي خطورة الأمر ، ودارت مساجلة بينه وبين المسلمين بينوا

له فيها ما أصابهم من إعياء بسبب مكوثهم الطويل في الميدان ، وأوجسوا خيفة

من كثرة الفرس ، ولكن عمرا استطاع رفع معنوياتهم وصبرهم ، فكان لقوله تأثير في نفوسهم ، ونظرا لأهمية هذه المساجلة ولنتيجتها الحاسمة رأينا إيرادها ليشثف القارئ مدى أهمية رفع المعنويات ، ومدى الخبرة في استخدام الأساليب المثيرة للأنفس ، والمشجعة لها .

خطب عمرو بن معد يكرب المسلمين قائلا : «يا معشر المسلمين ! لعله قد هالتكم هذه الكتيبة ؟» قالوا : «نعم والله يا أبا ثور لقد هالتنا ! وذلك أنك تعلم أنا نقاتل هؤلاء القوم من وقت بزوغ الشمس إلى وقتنا هذا ، فقد تعبنا وكلت أيدينا ودوابنا ، وكاعت رجالنا ، وقد والله خشينا أن نعجز عن هذه الكتيبة ، إلا أن يأتينا الله بغياث من عنده ، أو نرزق عليهم قوة ونصرا» ، فقال عمرو : «يا هؤلاء إنكم إنما تقاتلون عن دينكم ، وتذبون عن حريمكم ، وتدفعون عن حوزة الإسلام ، فصفوا خيولكم بعضها إلى بعض ، وانزلوا عنها ، والزموا الأرض ، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، فإنكم بحمد الله صبراء في اللقاء ليوث عند الوغى ، وهذا يوم كبعض أيامكم التي سلفت ، والله إني لأرجو أن يعز الله بكم دينه ، ويكبت بكم عدوه» (٦٢) . ثم ترجل عن فرسه (٦٣) ، وترجل معه ألف رجل من السراة ، وكسروا أغماد السيوف طالبين الشهادة ، وتم النصر بفضل من الله ، ثم بفضل إيمانهم وصبرهم ، وفي هذا يقول شاعر السراة عبيد بن عمرو البجلي :

سَلْ أَهْلَ ذِي الْكَفْرِ مَهْرَانًا وَأَسْرَتُهُ

يَوْمَ الْبَجِيلَةِ إِذْ خَلَّوْا عَنِ الْقَاعِ

وَأَسْلَمُوا ثُمَّ مَهْرَانًا يَلْقَعُهُ

يَوْمَ الْعُرُوبَةِ مَطْرُوحًا بِجَعْبَاعِ

وفي جلولا أثـرنـنا كل ذي بدع
 بكل صـافٍ كلـون الملح لماع
 وكف كل كـريم الجـد ذي حسب
 حامي الحقيقة لـلأواء دَفَّاع^(٦٤)
 وتقدم المسلمون بعد انتصارهم في جلولا إلى حلوان ، ودخلوا دون صعوبة ،
 وفي هذا ينشد عبد الله بن قيس الأزدي السروي :
 فأبلغ أبـا حفص بأن خـيـولـنـا
 بحلـوان أضـحـت بـالكـمـاة تـجـمـع
 ونحن دهنـاها صـباحـاً بفـيلق
 جـريـر علـينـا في الكـتيـبة مـُعـلـم
 ونحن أبـدنا الفـرس في كل مـوطـن
 بـجـمـع كـمـثـل الـليـل والـليـل مـظـلـم

جـ- دورهم في التنظيمات العسكرية في جبهتي الشام وفارس:
 لم يكن أهل تهامة والسراة فقط يرحبون ببناء الخليفة أبي بكر الصديق
 للانخراط في جيش الجهاد الإسلامي الذي ذهب من شبه الجزيرة العربية إلى
 جبهتي الفرس والروم ، وإنما أيضا حرصوا على المشاركة مع إخوانهم المسلمين في
 بناء الدولة الإسلامية ، بل تحمل المسؤولية في القيام بأعمالهم على خير وجه ،
 فكانوا يحاربون الأعداء راغبين في الشهادة والفوز بالجنة ، أو النصر وإعلاء كلمة
 لا إله إلا الله محمد رسول الله ، ولم يشاركوا جميعهم في الجيش الإسلامي قبل
 وأثناء المعارك مع الفرس والروم فقط على هيئة جنود محاربين دون أن يكون
 لبعضهم أدوار قيادية تنظيمية ، وإنما على العكس من ذلك ففي الجبهة الشامية

ضد الروم نجد بروز عدد من القادة أمثال قيس بن هبيرة بن مكشوح المرادي، وعامر بن الطفيل الدوسي، وجندب بن عمرو الدوسي وعمرو بن معد يكرب فكانوا جميعهم يقودون بعض الفرق في الجيش الإسلامي قبل وأثناء معركة اليرموك، بل كان بعض منهم أمثال عمرو بن معد يكرب يستحث الجيوش على الإقدام والاستمرار في محاربة الروم والحصول على النصر أو الشهادة في سبيل الله (٦٥).

أما دورهم القيادي والتنظيمي في الجبهة الفارسية فكان أعظم بكثير حيث برز منهم قادة عظام كان لهم أيضا شرف المساهمة في الجهاد على أرض بلاد الشام ضد الرومان أمثال قيس بن هبيرة المرادي، وعمرو بن معد يكرب، ولكن أيضا ظهر قادة آخرون ساهموا في حرب الفرس أمثال أبي ظبيان الأعرج الغامدي الذي كان يحمل راية غامد في معركة القادسية، وعرفجة بن هرثمة البارقي الذي صار مددا للمسلمين في سبعمئة من أهل تهامة والسراة، وجريز بن عبد الله البجلي الذي كان على مقدمة جيش المسلمين مع سعد بن أبي وقاص وابن أخيه هاشم ابن عتبة بن أبي وقاص في معركتي القادسية وجلولاء، وقد أشارت المصادر التاريخية إلى شجاعة جريز وقدرته على محاربة الأعداء، بل استحثاثه المسلمين على الصبر والجهاد لأجل الفوز بمرضاة الله، فكان يقول لهم: «اصبروا لقتال هؤلاء الفرس التماسا لإحدى الحسنين. أما الشهادة فتوابها الجنة، وأما النصر والظفر ففيهما الغنى من العيلة، وانظروا لا تقاتلوا رياء ولا سمعة، فحسب الرجل خزيا أن يكون يريد بجهاده حمد المخلوقين دون الخالق، وبعد فإنكم جريتم هؤلاء القوم ومارستموهم، وإنما لهم هذه القسي المنحنية وهذه السهام الطوال فهي أغنى سلاح عندهم» (٦٦).

ومثل هذه العبارات لا تصدر من جندي معتاد، وإنما مصدرها رجل جرب

الحياة وعرفها، بل مارس الحروب وأهوالها، ثم إن مكانته في الجيش الإسلامي ببلاد فارس كانت تسمح له أن يقوم على رءوس المجاهدين وينصحهم بما يراه نافعا لهم، وما تقتضيه ظروف الحرب ضد الأعداء، ولو استقصينا المساهمات التي قام بها جرير وغيره أمثال عمرو بن معد يكرب وأبي ظبيان الغامدي لوجدناهم كانوا في مقدمة الجيوش في كل من القادسية وجلولاء وغيرها من المعارك التي وقعت بين المسلمين والفرس في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب (٦٧).

والفرق بين مساهمة أهل تهامة والسراة في الجبهتين الرومية والفارسية هو أن القيادات منهم في معركة اليرموك وما قبلها كانت غالبا في الأمراء الأوائل الذين أرسلهم أبو بكر الصديق من المدينة أمثال أبي عبيدة بن الجراح، ويزيد بن أبي سفيان، وشرجيل بن أبي حسنة، وعمرو بن العاص، ثم خالد بن الوليد الذي أرسل إليهم مددا من العراق، وإن جاءت أسماء قادة من بلاد السراة أمثال عامر بن الطفيل الدوسي، وجندب بن عمرو الدوسي، وعمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة المرادي، فلم يكونوا يتولون قيادات عامة، وإنما كانوا قادة على فرق في الجيش، وربما كانت تلك الفرق من أقوامهم وعشائهم، إلى جانب أنه يذكر عن الخليفة أبي بكر الصديق أنه رفض أن يستخدم في القيادة العامة من أسلم متأخرا أو من ارتد وشارك المرتدين في عهده (٦٨)، ومن المعلوم أن عمرو بن معد يكرب وقيس بن هبيرة المرادي ارتدا وشاركا الأسود العنسي بل ناصراه عندما أعلن ارتداده ونبوءته، ثم سيطرته على بلاد اليمن وأغلب بلاد تهامة والسراة (٦٩). وبهذا فالخليفة الصديق لم يكن يستخدم أحدا من أهل تهامة والسراة في القيادات العامة في الجيش، ولكن عندما جاء الخليفة عمر بن الخطاب، ثم وجه الجيوش إلى بلاد الفرس وشاور جرير بن عبد الله البجلي على

أن يذهب إلى بلاد فارس مع قومه وله ثلث - وقيل ربع - خراج العراق ، فذهب جرير وتجمعت الجيوش في معارك البويب والقادسية وجلولاء فكان جرير من القادة العظام الذين شاركوا في تلك المعارك ، بل يقال إنه كان القائد العام في أرض المعركة بجلولاء (٧٠).

وخلاصة القول أن أهل تهامة والسراة كانوا من القوى البشرية التي شاركت في جبهات الفتوح الإسلامية المبكرة ، فلم يكونوا يتأخرون عن السماع لنداء الخليفين الراشدين أبي بكر وعمر عندما استنفرا المسلمين لجهاد الفرس والروم ، وإنما كانوا في مقدمة الجيوش في اليرموك ، والبويب والقادسية وجلولاء ، ساعين من وراء ذلك إلى الفوز والنصر وإعلاء كلمة الحق على أرض الروم وفارس ، أو الفوز بالشهادة والخلود في جنات النعيم ، وبسواعدهم الفتية مع غيرهم من المسلمين في شبه الجزيرة العربية استطاعوا فتح بلاد الشام وفارس ، ثم بلاد مصر والمغرب والأندلس ، بل استطاعوا بتوجيهات من خليفة المسلمين في المدينة المنورة أن يمضوا الكوفة والبصرة ، والفسطاط والقيروان وغيرها ، بل استطاعوا مع غيرهم من المسلمين أن يكونوا حضارة إسلامية عريقة استطاعت أن تضاهي ، بل تتفوق على غيرها من الحضارات .



الهوامش والتعليقات

(١) لقد أفاضت كتب السير في الحديث عن الوفود التي قدمت على الرسول ﷺ من أنحاء شبه الجزيرة العربية، وكان منهم بعض الوفود التي قدمت من بلاد تهامة والسراة، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر وفد ثماله، ووفد بجيلة، ووفد زهران، ووفد باهلة، ووفد دوس، ووفد سلامان، ووفد خثعم، ووفد بارق، ووفد الأزد، ووفد زبيد، وغير ذلك من الوفود التي قدمت من أجزاء عديدة من بلاد اليمن. وللمزيد من التفصيل انظر: عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت: دار القلم، د.ت) ج-٤، ص ١٨٢ وما بعدها. محمد بن سعد: الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج-١، ص ٩١ وما بعدها. شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ج-٣، ص ٦٠٠ وما بعدها.

(٢) لم يكن اسم (تهامة والسراة) الذي استخدمناه حديث الاستخدام، وإنما هو قديم الذكر في مصادر التراث الإسلامي المبكرة، حيث أطلق على الجبال والمرتفعات الممتدة من الطائف إلى صنعاء اسم السراة، أو السروات، وأحيانا يطلق عليها (الحجاز) وذلك لأنها تحجز بين البوادي والنجود في الشرق وبين الأغوار والسهول التهامية في الغرب. أما تهامة فعرفت أيضا بأنها المنطقة المنخفضة التي تقع غرب بلاد السراة، وتمتد إلى شواطئ البحر الأحمر. ولزيد من المعلومات انظر الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني: صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوخ (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م) ص ٢٦٠-٢٦٨. عبد الله بن عبد العزيز البكري: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) مج ١، ج ١، ص ٨-١٣. شهاب الدين ياقوت الحموي: معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م) ج ٢، ص ٦٣-٦٤، ج ٣، ص ٢٠٤-٢٠٥. محمد عبد المنعم الحميري: كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٥م)، ص ١٤١-١٤٢، ١٨٨-١٨٩، ٣١١.

(٣) لما قام به سكان أهل تهامة والسراة من أعمال سياسية قبل الفتوح الإسلامية، وبخاصة في عهد الرسالة، وفي فترة قيام حروب الردة في عهد الخليفة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -، فسيكون هناك بحث خاص مستقل عن دورهم ومساهماتهم في تلك الحقبة، وسيتم نشره في إحدى المجلات العلمية - إن شاء الله -.

(٤) كان رجال من أهل تهامة والسراة يأتون إلى مكة المكرمة للحج، وللتجارة، ولأعمال اقتصادية واجتماعية أخرى، وأكبر دليل على ذلك إسلام الطفيل بن عمرو الدوسي وضاد الأزدي في فترة الدعوة المكية، وكتب السير والتراجم قد حفظت لنا قصة ارتيادهما مكة المكرمة، ثم مقابلتهما الرسول ﷺ وإسلامهما. انظر، ابن هشام، السيرة، جـ ٢، ص ٢١ - ٢٥. جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي. صفة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري (حلب: دار الوعي بحلب، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م) ج ١، ص ٦٠٠ - ٦٠٥. عز الدين أبو الحسن بن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت) ج ٣، ص ٤١ - ٤٢.

(٥) وللمزيد من التفاصيل عن الجيوش التي أرسلها الخليفة أبو بكر الصديق إلى بلاد تهامة والسراة في أثناء حروب الردة انظر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار سويدان، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م) ج ٣، ص ٢٣٠ وما بعدها. أحمد بن عبد ربه: العقد الفريد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م) ج ٣، ص ٦٤ - ٦٥. ابن الجوزي صفة الصفوة، ج ١، ص ٧٤٠ - ٧٤٢.

(٦) لقد أرسل الرسول ﷺ بعض السرايا إلى حدود بلاد الشام، بل ذهب هو على رأس بعض الغزوات التي وصلت إلى تبوك وما حولها. للمزيد من التفصيل انظر ابن هشام: السيرة، ج ٤، ص ١٥٩ وما بعدها. ابن القيم: زاد المعاد، ج ٣، ص ٥٢٦ وما بعدها.

(٧) أبو عبد الله عمر الواقدي: فتوح الشام. (بيروت: دار الجيل، د.ت) ج ١، ص ٥. انظر أيضاً عبدالرحمن الشجاع: اليمن في صدر الإسلام (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ) ص ٢٧ وما بعدها.

(٨) تيماء بلد في طرف شبه الجزيرة العربية من جهة بلاد الشام، وتقع على طريق الحاج المؤدية إلى دمشق، انظر شهاب الدين أبا عبد الله ياقوت: معجم البلدان: ج ٢، ص ٦٧.

(٩) الطبري: ج ٣، ص ٣٨٨. محمد عبد الله الأزدي: تاريخ فتوح الشام، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر (القاهرة: مطابع سجل العرب، ١٩٦٩م) ص ٢ - ٥.

(١٠) أحمد بن يحيى البلاذري: فتوح البلدان: تحقيق رضوان محمد رضوان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ١٢٨، الواقدي: فتوح الشام، ج ١، ص ٥ - ٦.

(١١) الأزدي، ص ٨ - ٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩. عبد الرحمن الشجاع: اليمن في صدر الإسلام، ص ٣٤ وما بعدها.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) لمزيد من التفصيل انظر البلاذري، ص ١٢٨، الأزدي، ص ٥، ٦ - ١٠، الواقدي، ج ١، ص ٧، ٨، ٩. ولمزيد من التوضيح عن مضارب أهم القبائل والعشائر في بلاد تهامة والسراة خلال العهود الإسلامية الأولى، فقد أرفقنا مع البحث خريطة توضح ذلك.

(١٥) لمزيد من المعلومات عن بداية الفتوحات الإسلامية في بلاد الشام انظر الأزدي، ص ١١ وما بعدها. الواقدي، ج ١، ص ٢٤ وما بعدها.

(١٦) الأزدي: ص ٢٥-٢٦. ويذكر أن ابن ذي السهم الخثعمي قدم على الخليفة أبي بكر الصديق في المدينة، ومعه نحو ألف مجاهد من قومه، فقال للخليفة: «إنا قد تركنا الديار والأموال والأصول، وأقبلنا بنسائنا وأبنائنا، ونحن نريد جهاد المشركين، فماذا ترى لنا في أولادنا ونسائنا أن خلفهم عندك ونمضي فإذا جاء الله بالفتح بعثنا إليهم فأقدمتهم علينا؟، أم ترى لنا أن نخرجهم معنا ونتوكل على ربنا؟». قال أبو بكر- رضي الله عنه- «سبحان الله يا معشر المسلمين، هل سمعتم ممن سار من المسلمين إلى أرض الروم وأرض الشام ذكر عن الأولاد والنساء مثل ذكر أخي خثعم؟ أما إني أقسم لك يا أخا خثعم إني لو سمعت هذا القول منك والناس مجتمعون عندي قبل أن يشخصوا لأحببت أن أحتبس عيالاتهم عندي، وأسرحهم، وليس معهم من النساء والأولاد ما يشغلهم ويهمهم حتى يفتح الله عليهم، ولكنه قد مضى عظم الناس وذراريهم، ولك بجماعة المسلمين أسوة، وأنا أرجو أن يدفع الله بعزته عن حرمة الإسلام وأهله، فسر في حفظ الله وكنفه، فإن بالشام أمراء وجهناهم إليها، فأبهم أحببت أن تصحب فاصحب». فلحق يزيد بن أبي سفيان وصحبه. انظر الأزدي، ص ٢٥-٢٦.

(١٧) الأزدي: ٣٢-٣٥، أبو محمد أحمد بن أعثم: كتاب الفتوح، مصور من طبعة حيدر أباد بالهند (بيروت: دار الندوة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م) ج١، ص ١٠٤، ١١٤.

(١٨) الواقدي، ج١، ص ٣٧.

(١٩) المصدر نفسه، وللمزيد من التفاصيل عن شخصية عمرو بن معد يكرب، وشجاعته في الحروب، انظر ابن هشام، ج١، ص ٤١، ج٤، ص ٢٣٠-٢٣٢. علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م) ج٣، ص ٣٣٥-٣٣٦، البلاذري، ص ١٢٦-١٢٧، ٢٧٨.

(٢٠) انظر: الواقدي، ج١، ص ١١٠، ١١٢.

(٢١) الأزدي: ص ١٥٩، ١٨٥-١٨٦.

(٢٢) المصدر نفسه: ص ١٩٠-١٩١، ٢٢٣-٢٢٤. الواقدي: ج١، ص ١١٨. الطبري: ج١، ص ١١٨. الطبري: ج٣، ص ٣٩٧، ٤٠٢. ومن بطولات بعض رجال السراة في معركة اليرموك ما ذكر الأزدي حيث يقول: «وثبت بعض قبائل الأزد السروية، فقاتلت قتالا شديدا لم يقاتل مثله أحد من تلك القبائل، وقتل منهم مقتلة لم يقتل مثلها قبيلة من القبائل الأخر. وأقبل يومئذ عمرو بن الطفيل بن ذي النور، وهو يقول: يا معشر الأزد، لا يؤتين المسلمون من قبلكم، وأخذ يضرب بسيفه متقدما عليهم وهو يقول:

قـد علمت أوسـ ويشكـ
رُ تعلمـ

أني إذا الأيـضـ
ومـا مـظلمـ

وعـرـد النكـسـ وفـ
الأيـمـ

أني عـفـر في الـ
وقـاع ضيغـمـ

وقال جندب بن عمرو بن حممة، ورفع رايته:

يا معشر الأزد، إنه لا يبقى منكم ولا ينجو من الإثم والعار إلا من قاتل ألا وإن المقتول شهيد،
والخائب من هرب اليوم، ثم قال:

يا معشر الأزد احتذاذ الأقبال هيهات هيهات ووقوف للحال

لا يمنع الأقبال إلا الأبطال.

لمزيد من التفاصيل انظر الأزدي، ص ٢٢٣ - ٢٢٤. نزار عبد اللطيف الحديثي. أهل اليمن في
صدر الإسلام: دورهم واستقرارهم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر د. ت).

(٢٣) ابن أعثم: ج١، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢٤) المصدر نفسه: ج١، ص ٢٥٥، ٢٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه: ج١، ص ٢٥٩.

(٢٦) عمرو بن معد يكرب الزبيدي من الشخصيات المهمة التي ساهمت في الفتوحات الإسلامية في
الجهة الفارسية مع سعد بن أبي وقاص، وبخاصة في معركتي القادسية وجلولاء. ولمزيد من
التفصيل انظر الحديث عن الجهة الفارسية خلال بعض الصفحات التالية لما ورد في المتن عند هذه
الملحوظة.

(٢٧) انظر ابن أعثم، ج١، ص ٢٥٩.

(٢٨) الأزدي: ص ٢١٨.

(٢٩) للمزيد من المعلومات عن الحروب الأولى التي وقعت بين المسلمين والفرس انظر الطبري، تاريخ،
ج٣، ص ٤٤٤ وما بعدها. المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص ٣٠٧ وما بعدها.

(٣٠) ابن أعثم: ج١، ص ١٧١.

(٣١) لم نستطع العثور على الأسباب التي جعلت بعض عشائر قبائل بجيلة موزعة بين عشائر وقبائل
أخرى، ويتضح تفرقهم من حرص جرير بن عبد الله البجلي على جمعهم تحت زعامة واحدة، ومن
المحتمل أنهم تفرقوا لمهارتهم في فنون القتال، ولكانتهم بين القبائل مما جعل لهم ارتباطا واختلاطا
مع العديد من القبائل، أو أنه حدث بينهم حروب ونزاعات في الجاهلية سببت اختلافهم ثم
تفرقهم واندماجهم في قبائل أخرى.

(٣٢) الطبري: ج٣، ص ٣٦٥، عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ج٢، ص ٥٢٣.
(بيروت: دار الفكر ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

(٣٣) الطبري: ج٣، ص ٣٦٥، ٣٦٩ البلاذري: ص ٢٤٧. ابن خلدون: ج٢، ص ٥٢٣.

(٣٤) انظر: الطبري، ج٣، ص ٤٦٠، ٤٧١. البلاذري: ص ٢٤٧. ابن خلدون: ج٢، ص ٥٢٣.

(٣٥) انظر: الطبري، ج٣، ص ٥٨١. نزار الحديثي: أهل اليمن في صدر الإسلام، ص ٧٤ وما
بعدها.

(٣٦) انظر: المسعودي، ج٢، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٣٧) البلاذري: ص ٢٥٤.

(٣٨) الطبري: ج ٣، ص ٤٦٠، ٤٦٢.

(٣٩) هو عرفجة بن هرثمة من بني عدي بن حارثة بن عمر بن عامر، وعداده في بارقي من الأزد. للمزيد من التفصيل انظر: أحمد محمد بن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج ٣، ص ٣٣٤، الطبري، ج ٣، ص ٤٦٢-٤٦٣.

(٤٠) المصدر نفسه: ج ٣، ٤٦٢-٤٦٣. ويورد ابن الأثير القصة التي وقعت بين عرفجة البارقي وبجيلة، ولكنه يشير إلى أن جرير بن عبد الله البجلي هو الذي أيد قومه في تقديم شكواهم إلى الخليفة عمر بشأن عرفجة، بل يورد أن الخليفة عمر بعد سماعه لقصة عرفجة قال له: «أثبت على منزلتك، فدافعهم كما يدافعونك». فقال: «لست فاعلاً ولا سائراً معهم» ثم خرج إلى البصرة، وهذه الرواية قد لا تكون صحيحة، لأن البصرة لم تحتط بعد، ولم تكن معركة القادسية قد وقعت بعد. ابن الأثير، ج ١، ص ٢٧٩-٢٨٠، انظر أيضاً الطبري، ج ٣، ٤٧١-٤٧٢.

(٤١) الطبري: ج ٣، ص ٤٦٣.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) للمزيد من التفاصيل عن معركة البويب، انظر. الطبري ج ٣، ص ٤٦٠ وما بعدها. المسعودي: ج ٢، ص ٣١٠ وما بعدها. ويذكر أن الذي قتل مهرا بن جرير بن عبد الله، واقتسم سلبه مع المنذر بن حسان بن المنذر بن ضرار الضبي الذي شاركه في قتله، والذي قال في ذلك بعض الشعر حيث يقول:

ألم تـرنـي خـالسـتُ مـهـرـانَ نـفـسـه
بأسـمـر فـيـه كـالـخـلال طـرـيـر
فخـر صـرـيـعـاً والتـقـانـي بـرجـله
وبـادـر في رأس الـهـام جـريـر
فـقـال: قـتـلـي، والـحـواـثـ جـمـه
وكـاد جـريـر لـلـسـور يـطـير
فـقـال أبـو عـمـرو: وقـتـلـي قـتـلـه
ومـثـلـي قـلـيـلٌ والـجـرجـال كـثـيـر
فأرسل يميناً إن رحك نـسـالـه
وأكرم أن تخلف وأنت أمير

انظر: البلاذري، ص ٢٥٤. الطبري، ج ٣، ص ٤٦٦، ابن أعثم، ج ١، ص ١٧١. المسعودي، ج ٢، ص ٣١١.

(٤٤) الطبري، ج ٣، ص ٤٧٢. المسعودي، ج ٢، ص ٣١١-٣١٢.

(٤٥) الطبري، جـ ٣، ص ٤٦٩.

(٤٦) انظر: الطبري، جـ ٣، ص ٤٨٠، ٤٨٣، ٤٨٦. البلاذري، ص ٢٥٦، ويذكر ابن حجر

العسقلاني أن أبا ظبيان الأعرج الغامدي كان الحامل لراية غامد في معركة القادسية، وهو القائل:

أنا أبو ظبيان غير المكذب أبي أبو العنقا وخالي اللهبه

أكرم من يعلم بين ثعلبه

انظر: شهاب الدين أحمد بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الكتب العلمية،

د. ت.)، جـ ٤، ص ١٨٨، ترجمة رقم (٥٢٢٨). حمد الجاسر، في سرة غامد وزهران: نصوص،

مشاهدات، انطباعات (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م) ص

٢٨٢.

(٤٧) الطبري، جـ ٣، ص ٤٨٤.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه: جـ ٣، ص ٤٨٦.

(٥٠) المصدر نفسه: جـ ٣، ص ٤٨٤، ٤٨٦.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه: جـ ٣، ص ٤٨٥، ٥٧٦، البلاذري: ص ٢٧٦، ٢٦٨.

(٥٣) ابن أعثم: جـ ١، ص ٢٠١.

(٥٤) الطبري: جـ ٣، ص ٤٨٧.

(٥٥) المصدر نفسه: جـ ٣، ص ٥٤٣.

(٥٦) البلاذري، ص ٢٥٦-٢٥٧، ٢٦١.

(٥٧) للمزيد من التفصيل عن معركة القادسية وأيامها المشهورة، انظر: الطبري، جـ ٣، ص ٤٨٠.

٥٧٩.

(٥٨) الطبري: جـ ٣، ص ٥٧٦، المسعودي: جـ ٢، ص ٣١٣.

(٥٩) الطبري: جـ ٣، ص ٥٧٧. وفي رواية أخرى تذكر أن الفرس اجتمعت على قبائل بجيلة، فجاءهم

المدد من بعض العشائر الأزديّة اليمانية بقيادة القعقاع بن عمرو، فأعانوهم، وأجبروا الفرس على

التقهقر، فقال سعد بن أبي وقاص مشيراً إلى مساعدة القعقاع وإنقاذ بجيلة مما كاد أن يحل بهم:

هُمُ منعوا جموعكم بطعن وضرب مثل تشقيق الإهاب

ولولا ذاك ألفتكم رعا تشلّ جموعكم مثل الذباب

انظر: الطبري، جـ ٣، ص ٥٨٠.

(٦٠) ابن أعثم: جـ ١، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٦١) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٢٧٤. ويذكر عن جرير أنه كان ينادي في قومه بجيلة، ويقول: «الزموا

الصبر وصابروا، فوالله إنكم الأنجاد الأمجاد، الحسان الوجوه في اقتحام الشدائد! فاصبروا يا معشر

بجيلة! فوالله إني لأرجو أن يرى المسلمون منكم اليوم ما تقرُّ به عيونهم، وما ذاك على الله بعزير» .

انظر ابن أعثم، جـ ١، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٦٢) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٢٧٦، وكان لعمر بن معد يكرب مواقف بطولية أخرى في معركة

القادسية يشجع فيها الجيوش الإسلامية على محاربة أعدائهم. انظر: الطبري، جـ ٣، ص ٥٧٦ .

البلاذري: ص ٢٥٧ . المسعودي: جـ ٢، ص ٣٢٤ وما بعدها .

(٦٣) وعند نزول عمرو عن فرسه، كان يقول:

لَقَدْ عَلِمْتُ أَقِيْسَال مــــــذَحَجَ أَنَّنِي

أَنَا الْفَسَارُسُ الْحَامِي إِذَا الْقِسْمُ أَضْجَرُوا

صَبْرْتُ لِأَهْلِ الْقِسْمِ مَعْلَمًا

ومثلي إذا لم تصبر النــــــاسُ يَصْبِرُ

وَطَاعَتُهُمْ بِالسَّارْمِجِ حَتَّى تَبْذُرُوا

وَضَارِبَتُهُمْ بِالسَّيْفِ حَتَّى تَكْسُرُوا

بِذَلِكَ أَوْصَانِي أَبِي وَأَبْنِي

بِذَلِكَ أَوْصَانِي فَلَسْتُ أَقْصُرُ

حَدَّثُ إِلَهِي إِذْ هَدَانِي لِدِينِهِ

فَلِللَّهِ أَسْعَى مِمَّا حَيْثُ وَأَشْكُرُ

انظر: ابن أعثم، جـ ١، ص ٢٧٧ .

(٦٤) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٢٧٨ .

(٦٥) انظر تفاصيل أكثر، الطبري، جـ ٣، ص ٣٩٧، ٤٠٢ . الأزدي: ص ١٠٤ . وما بعدها . ابن

أعثم: جـ ١، ص ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٢ .

(٦٦) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٢٧٣ - ٢٧٤، وللمزيد عن جهود جرير بن عبد الله البجلي، انظر،

البلاذري، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ . ابن أعثم: جـ ١، ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٦٧) ولمزيد من التفاصيل عن الحروب التي وقعت بين المسلمين والفرس في عهد الخليفة عمر بن

الخطاب، انظر الأزدي ص ١١ وما بعدها . الواقدي جـ ١، ص ١٥ . وما بعدها . الواقدي:

جـ ١، ص ١٥ وما بعدها . الطبري: جـ ٣، ص ٣٤٣ وما بعدها . المسعودي: جـ ٢، ص ٣٠٧

وما بعدها .

(٦٨) انظر الطبري: جـ ٣، ص ٢٢٧ - ٢٤٠ .

(٦٩) ولمزيد من المعلومات عن حركة الارتداد في عهد الخليفة أبي بكر ودور أهل تهامة والسراة، وبلاد

اليمن في ذلك، انظر الطبري، جـ ٣، ص ٢٢٧ - ٢٤٠، ٣١٨ - ٣٢٨ .

(٧٠) المصدر نفسه: جـ ٣، ص ٥٧٦ وما بعدها .

مفهوم التناسب عند نقاد القرن الرابع المجري

د. محمد الحافظ الروسي



المناسبة لغة المشاكلة ^(١). وبين الشئين مناسبة

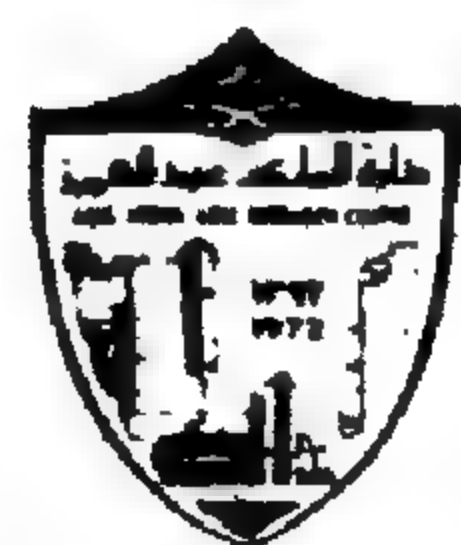
وتناسب ^(٢). أي تشاكل وتشابه وتوافق ^(٣).

فالتناسب، إذن، مقياس جمالي لا يختص بموضوع

نقدي معين، ولكنه يظهر كلما كانت الحاجة ماسة إلى نوع من

التماثل سواء في الكم أو في الجودة أو في الشكل. فما هي

مجالات التناسب؟



١ - التناسب في الجودة :

نقصد بالتناسب في الجودة أن تكون جميع قصائد الشاعر على مستوى متماثل في الإتقان، وأن تكون أبيات القصيدة من قصائده مستوية غير متفاوتة في الجودة، ثم أن يكون البيت المفرد من أبيات شعره على مستوى واحد من الحسن لا اختلاف بين شطريه .

أ - التناسب بين مجموع القصائد :

يرى «ابن قتيبة» أن للشعر تارات يبعد فيها قريبه، ويستصعب فيها روضه، دون أن يعرف لذلك سبب، كما أن له أوقاتاً يسرع فيها أتفه، ويسمح فيها أتفه، وإلى هذه الحالات النفسية الغامضة يرجع سبب اختلاف أشعار الشاعر ورسائل الكتاب (٤).

وسبب آخر يمكن أن نقول إن «ابن قتيبة» يفسر به سر اختلاف أشعار الشاعر، هو الموهبة والطبع. فالشعراء، كما يقول : «في الطبع مختلفون : منهم من يسهل عليه المديح ويعسر عليه الهجاء ومنهم من يتيسر له المراثي ويتعذر عليه الغزل» (٥). فكأنه كان يرى اختلاف شعر الشاعر أمراً طبيعياً، بل لعله كان يرى الاستواء، في كلام المخلوقين، أمراً غير ممكن، لذلك قال معلقاً على من قال في شعر النابغة الجعدي : خمار بواف ومطرف بآلاف : «ولا أرى غير الجعدي في هذا الحكم إلا كالجعدي، ولا أحسب أحداً من أهل التمييز والنظر، نظر بعين العدل وترك طريق التقليد، يستطيع أن يقدم أحداً من المتقدمين المكثرين على أحد إلا بأن يرى الجيد في شعره أكثر من الجيد في شعر غيره» (٦). فالمقياس الوحيد للموازنة، إذن، هو كثرة الجيد، وهو ما يعني ضمناً أن الرديء لا بد منه، أي أن الاستواء المطلق أمر غير ممكن.

أما في القرن الرابع الهجري ، فقد كان الإتقان في كل الأغراض مطلوباً ؛ لأنه من دلائل التصرف ، يستثنى من ذلك ما اشترطه خصوم هذا المذهب من التجويد في فن واحد . في حين كانت مشكلة الإتقان في مجموع القصائد سبباً لانقسام النقاد إلى فريقين ، بحسب انتصارهم لأبي تمام أو إعجابهم بطريقة البحري . فأنصار البحري يرون الاستواء مقياساً لتقديم الشاعر على غيره ، سواء أكان هذا الاستواء متعلقاً بمجموع شعر الشاعر أم بأبيات القصيدة الواحدة ، وفي ذلك يقول الآمدي على لسان صاحب البحري : «وأما قول البحري «جيده خير من جيدي ، ورديئي خير من رديئه» ، فهذا الخبر - إن كان صحيحاً - فهو للبحري ، لا عليه ؛ لأن قوله هذا يدل على أن شعر أبي تمام شديد الاختلاف ، وشعره شديد الاستواء ، والمستوي الشعر أولى بالتقدمة من المختلف الشعر» (٧).

وأما أنصار أبي تمام ، فلا يرون العبرة إلا بالجيد ، لذلك فإنهم لا يعتبرون استواء شعر البحري واختلاف شعر أبي تمام ، سبباً لتقديم الأول على الثاني . وهكذا نجد الصولي مثلاً ، وهو أحد أنصار أبي تمام ، يعلق على رأي البحري السابق بقوله : « . . . وقد صدق البحري في هذا ، جيد أبي تمام لا يتعلق به أحد في زمانه ، وربما اختلف لفظه قليلاً لا معناه ، والبحري لا يختل» (٨) . فانهدام خاصة الاستواء في الجودة عند حبيب لا تطعن في مرتبته ، عند الصولي . وإذا كان هؤلاء يتحدثون عن الاستواء ، فإن الباقلاني ، يراه خاصاً بالقرآن الكريم . أما الشعراء فإن منهم ، كما يقول : «من يجود في المدح دون الهجو ، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح . ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأبين . ومنهم من يجود في التأبين دون التقريظ . ومنهم من يغرب في وصف الإبل أو الخيل ، أو سير الليل ، أو وصف الحرب ، أو وصف الروض ، أو وصف الخمر ،

أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ويتناوله الكلام. ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب. . . وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتاً بينا، ويختلف اختلافاً كبيراً»^(٩). ولأن الاستواء في كلام المخلوقين غير ممكن، قال الله تعالى : ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ ، يقول الباقلاني : «فأخبر سبحانه أن كلام آدمي إن امتد وقع فيه التفاوت، وبأن عليه الاختلال»^(١٠)، وبتوفر القرآن الكريم على خاصة الاستواء ندرك مصدره الإلهي، أو كما جاء في «إعجاز القرآن» : « . . . فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر؛ لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير، عند التكرار، وعند تباين الوجوه، واختلاف الأسباب التي يتضمن»^(١١).

وبهذا تبدو لنا المواقف الثلاثة التي وقفها النقاد من الموضوع بارزة وهي :

أولاً : فريق عدّ الاستواء مقياساً لجودة الشاعر، وهم أنصار البحري .

ثانياً : وفريق لم يعدّه ضرورياً . وإنما راعى أجود ما في شعر الشاعر وهم أنصار أبي تمام .

ثالثاً : وهناك موقف الباقلاني الذي أنكر أن يكون الاستواء موجوداً في كلام البشر، إذ أنه عدّه من دلائل الإعجاز .

ب - التناسب بين أبيات القصيدة الواحدة :

يرى الأصمعي أن التفاوت بين أبيات القصيدة من دلائل الطبع والبعد عن التكلف، وفي ذلك جاء في طبقات فحول الشعراء عند الحديث عن النابعة الجعدي : «وكان الجعدي مختلف الشعر مغلباً، وكان الأصمعي يمدحه بهذا وينسبه إلى قلة التكلف، فيقول : عنده خمار بواف ومطرف بآلاف»^(١٢). وكما

كان يمدح الجعدي لاختلاف شعره، كان يعيب شعر الحطيئة لاستوائه، وكان يقول كما جاء في البيان : «الحطيئة عبد لشعره» (١٣). ويعلق الجاحظ على ذلك بقوله : «عاب شعره حين وجده كله متخيرا متخبا مستويا، لمكان الصنعة والتكلف والقيام عليه» (١٤). وإلى هذا الرأي نفسه يذهب صاحب البيان أيضا، مع أنه يشير إلى أن الأصمعي في مذهبه هذا كان مخالفا لجميع الرواة والشعراء (١٥)، فالجاحظ يرى أن الاستواء دليل الصنعة، وكثرة الثقيف والتحكيك، في حين أن الاختلاف دليل الطبع وترك النفس على سجيتها. وهو يبين ذلك بقوله : وقال الأصمعي : «زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما، عبيد الشعر»، وكذلك كل من جَوَّد في جميع شعره، ووقف عند كل بيت قاله، وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستويةً في الجودة. . . . وإنما الشعر المحمود ك شعر النابغة الجعدي ورؤية. ولذلك قالوا في شعره، مُطَرَفٌ بآلاف وخمار بواف» (١٦).

إذن، فالاستواء دليل الصنعة والاختلاف دليل الطبع، لذلك فالاستواء مذموم والاختلاف محمود. إلا أنه يبدو أن هذه القاعدة لم تفهم بوضوح من طرف جميع النقاد وهكذا فإننا نجد في «أخبار البحتري» أن المبرد قال موازنا بين أبي تمام والبحتري : « . . . وشعر البحتري أحسن استواء، وأبو تمام يقول النادر والبارد، وهو المذهب الذي كان أعجب إلى الأصمعي، وما أشبه أبا تمام إلا بغائص يخرج الدُرَّ والمَخْشَلَةَ» (١٧).

وبهذا ألصق المبرد بالأصمعي نصره مذهباً ظهر بعده، هو مذهب أبي تمام، مع أن الأصمعي كان أشد خصوم مذهب الصنعة حماسة. ويبدو لي أن المبرد لم يفهم رأي الأصمعي على حقيقته، فقد اكتفى بملاحظة الاستواء والاختلاف دون أن يبحث عن السبب الذي جعل الأصمعي يفضل الاختلاف على

الاستواء . فالتفاوت في شعر أبي تمام موجود، ولكنه ناتج عن صنعة مفرطة، لا عن طبع وإهمال .

ونتاجاً لهذا الوضع الجديد نلاحظ أن تلك القاعدة التي قدمها الأصمعي، سوف تصبح معكوسة عند ناقد من نقاد القرن الرابع الهجري، هو الأمدي، الذي كان يعد البحري مطبوعاً، وأبا تمام صانعاً . وما دام الأمر كذلك، وبما أنه يلاحظ الاستواء في شعر البحري والاختلاف في شعر أبي تمام، فقد قدم لنا قاعدة هي عكس القاعدة القديمة، أي إن الاستواء أصبح عنده دليل طبع والاختلاف دليل صنعة . أو كما جاء على لسان صاحب البحري : « . . . والمطبوع الذي هو مستوي الشعر قليل السقط لا يبين جيده من سائر شعره بينونة شديدة، ومن أجل ذلك صار جيد أبي تمام معلوماً وعدده محصوراً » (١٨) .

وبناء على موقف النقاد من مسألة التناسب في الجودة بين أبيات القصيدة، وانتصارهم لما عدوه مذهب طبع، أي مذهب البحري، أو تأييدهم لصنعة أبي تمام، كان موقفهم من أثر التفاوت عليها، وهو ما يمكن حصره في ثلاثة آراء :

أولاً : يذهب الذين لم يولوا اهتماماً كبيراً للتناسب العام في القصيدة، وإنما بحثوا فقط عن أجود أبياتها، إلى أن العبرة بالمعاني الرائعة، فإن الناقد إذا وقع عليها غفر معها ما يمكن أن يكون رديئاً من الأبيات . وهكذا نجد الحاتمي، مثلاً، يعتمد هذا الرأي في دفاعه عن أبي تمام، حيث يقول : « وأما قوله : أَقُولُ لِقُرْحَانَ مِنَ الْبَيْنِ . . . البيت (١٩) . فإنه يريد رجلاً لم يقطعه أحبابه ولم ينأوا عنه ، وفي هذه القصيدة من المعاني الرائعة ، والتشبيهات العجيبة ، والاستعارات البارة ، ما يغفر معه هذا البيت وأمثاله » (٢٠) .

ثانياً : يرى القاضي الجرجاني ومن عَدَّ التفاوت عيباً أن انعدام التناسب في القصيدة أظهر لردئها، وأن الانتقال من الجيد إلى الرديء ينغص على المتلقي لذة الشعر ويحدث في نشاطه فترة. وفي ذلك يقول معلقاً على أبيات لأبي تمام فاوت بينها : « . . . ولو لم تكن هذه الأبيات متناسقة مقترنة ، ولم يكن يجمعها قصيدة ، وتسمع في حال واحدة لكان أخفى لعيبها ، وأستر لشيئها » (٢١).

ثالثاً : يرى أنصار البحري أن التفاوت في القصيدة أظهر لجيدها ، وبهذا يعللون شهرة جيد أبي تمام ، وإلا فإنه عندهم لا يرقى إلى مستوى البحري الذي كان - في نظرهم - مطبوعاً يتميز شعره بالاستواء . وهو الرأي الذي أيده الأملدي في الموازنة . حيث قال : « قال صاحب البحري : إنها صار جيد أبي تمام موصوفاً ؛ لأنه يأتي في تضاعيف الرديء الساقط ، فيجيء رائقاً لشدة مبايئته ما يليه ، فيظهر فضله بالإضافة . . . وهذا عندي - أنا - هو الصحيح » (٢٢).

ج - التناسب داخل البيت المفرد :

نقصد بالتناسب داخل البيت المفرد ، أن يكون البيت كله على مستوى واحد من الجودة ، حتى لا يتميز أحد شطريه من الآخر . وهو المقياس الذي اعتمده «ابن المعتز» وغيره (٢٣) ، عندما فضلوا قول النابغة :

كَلِّبْنِي لَهُمْ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبٌ وَلَيْلٍ أَقَاسِيهِ بَطِيءٍ الْكَوَاعِبِ

على قول امرئ القيس :

قَفَانِيكَ مِنْ ذَكَرِي حَيْبٌ وَمَنْزِلٌ يَسْقُطُ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

وذلك كما جاء في «الصبح المنبي» . «لما فيه من عدم التناسب ، فإنه وقف ، واستوقف ، وبكى ، واستبكى ، وذكر الحبيب والمنزل في نصف بيت عذب اللفظ سهل السبك ، ولم يتفق له مثل ذلك في النصف الثاني ، بل أتى فيه بمعان

قليلة في ألفاظ غريبة، فباين الأول، بخلاف بيت النابغة، فإنه لا تفاوت بين قسميه» (٢٤).

ويبدو أن هذا النوع الأخير من التناسب لم يكن مشكلة أمام نقاد القرن الرابع الهجري، ما داموا قد ذهبوا أبعد من ذلك في النظر إلى البيت من الشعر، حيث رأوا وجوب المشاكلة بين كل أجزائه، بأسلوب يدل به الكلام بعضه على بعض، وتجاور بوساطته كل كلمة أختها المقتضية لها (٢٥). مما يمنع الاختلال والتفاوت داخل البيت من الشعر. أي أنهم انتقلوا من مجرد التنبيه على ضرورة التماثل في الجودة إلى تقديم وسائل لتحقيقها.

٢ - التناسب في الشكل :

أ - التناسب بين أبيات القصيدة الواحدة.

دعا النقاد العرب منذ وقت مبكر، إلى توفير التجانس والتناسب بين أبيات القصيدة، وإن لم يحددوا - مع ذلك - بطريقة دقيقة أساليب هذا التناسب، ومن ذلك ما جاء في البيان من أن عبيد الله بن سالم قال لرؤية : «مت يا أبا الجحاف إذا شئت . قال : وكيف ذاك ؟ . قال : رأيت اليوم عقبة بن رؤية ينشد شعراً له أعجبنى . . فقال رؤية : نعم، إنه ليقول ولكن ليس لشعره قرآن . . . » . يريد بقوله (قرآن) التشابه والموافقة .

وقال عمر بن لجأ لبعض الشعراء : «أنا أشعر منك ! قال : وبم ذاك ؟ قال : لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمه» (٢٦).

ويبدو أن «ابن قتيبة» كان يعد تناسب الأبيات من دلائل الطبع وترك النفس على سجيته، لكونه عُد من دلائل التكلف أن يكون البيت مقروناً بغير جاره ومضموماً إلى غير لفقه (٢٧). أما نقاد القرن الرابع الهجري فإنهم لم ينصحوا

الشاعر من أجل إيجاد التناسب في شعره، بالاعتماد على طبعه، بل قدموا له مجموعة من النصائح والتوجيهات يستطيع بوساطتها أن يوفر هذا التناسب، أي أنهم وجهوه للاعتماد على الصنعة. ويمكن أن نوجز أهم هذه التوجيهات في أربعة عناصر هي :

أولاً : إذا أسس الشاعر شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدوي الفصيح، لم يخلط به الحضري المولد (٢٨). وعلى أساس هذه القاعدة. انتقد الصاحب، مثلاً على المتنبي قوله :

كُلُّ أَخَائِهِ كِرَامٌ بَنِي الدُّنْيَا.

قال الصاحب : «لو وقع «الآخاء» في رائية الشماخ لاستثقل، فكيف مع أبيات منها :

قد سمعنا ما قلّت في الأحلام وأنلناك بذرّة في المنام
والكلام إذا لم يتناسب زيفته جهابذته، وبهرجته نقاده» (٢٩).

ثانياً : إذا أتى الشاعر بلفظة غريبة وجب عليه أن يتبعها أخواتها (٣٠).

ثالثاً : إذا سهل الشاعر ألفاظه وجب عليه ألا يخلط بها الألفاظ الوحشية النافرة الصعبة القيادة (٣١).

رابعاً : إذا كان الشاعر جارياً مع طبعه وجب عليه أن يتجنب التكلف؛ لأن الشاعر، كما يقول الجرجاني، «ربما افتتح الكلمة وهو يجري مع طبعه، فينظم أحسن عقد، ويختال في مثل الروضة الأنيقة، حتى تعارضه تلك العادة السيئة فيسَنِّم أوعر طريق، ويتعسّف أخشن مركب، فيطمس تلك المحاسن، ويمحو طلاوة ما قد قدم» (٣٢).

وبأسلوب آخر، فإنه على الشاعر من أجل أن يحقق التناسب بين أبيات قصيدته، أن يتجنب المزج بين مذهبين شعريين مختلفين في القصيدة الواحدة.

ب- التناسب داخل البيت المفرد :

يتم التناسب داخل البيت المفرد عن طريق حسن التأليف و«تثبيت الكلام بعضه ببعض»، وتعلق كل لفظة بما يليها، وإدخال كلمة من أجل أخرى تشبهها وتجانسها» (٣٣). ويشرح نجم الدين ابن الأثير هذا النوع من التناسب فيقول : «ومن الفصاحة الجودة في تركيب الألفاظ، وذلك أن حسن التأليف هو الاعتبار في الكلام، ولا يكفي بأن تكون الألفاظ في نفسها مليحة رائقة، بل لا بد من حسن تأليفها مع أخواتها، فإن اللفظ والمعنى إذا كانا رائقين وألفا مع غيرهما من الألفاظ والمعاني تأليفاً غير مرتبط، كان ذلك كالعقد الذي أفسده الناظم في نظمه له، فجعل إلى جانب الفص خَرَزَةً، وإلى جانب اللؤلؤة صَدْفَةً، فقد أفسد نظامه... فيقول العرب : هذا كلام متمكن. يعنون به حسن التأليف ومشاكلة بعضه لبعض» (٣٤). فالواجب - إذن - من أجل تحقيق التناسب في البيت من الشعر أن تراعى المشاكلة والمشابهة، وذلك على مستويين :

- المستوى الأول : يمكن ألا نعهده شكلياً، وهو مستوى مشاكلة المعاني للألفاظ، فللمعاني، كما يقول ابن طباطبا، «ألفاظ تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء التي تزداد حسناً في بعض المعارض دون بعض» (٣٥).

- والمستوى الثاني : هو مستوى مشاكلة الكلمة لأختها عن طريق المعنى، ويقدم الأمدي أسلوبين من أساليب هذا النوع من التناسب فيقول : «... وإنما أرادوا المعاني إذا وقعت ألفاظها في مواقعها، وجاءت الكلمة مع أختها المشاكلة لها التي تقتضي أن تجاورها بمعناها : إما على الاتفاق أو التضاد، حسبما توجبه قسمة الكلام، وأكثر الشعر الجيد هذه سبيله» (٣٦). ويبدو من

الأمثلة التي قدمها الأمدي أنه حاول بمصطلحي الاتفاق والتضاد أن يوجز مجموعة من الأساليب البديعية التي تقوم بتحقيق هذا التناسب . فمن الاتفاق ، رد الأعجاز على الصدور ، كما في قول زهير :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعثر ثمانين حَوْلًا - لا أَبَا لَكَ - يسأم (٣٧)
والتوشيح ، كما في قوله أيضا :

ومن لا يُقَدِّم رِجْلَهُ مُطْمَئِنَّةً فَيُنْبِتْهَا فِي مُسْتَوَى الْأَرْضِ تَزْلِقُ (٣٨)
ومن التضاد ، المطابقة ، كما في قول امرئ القيس :

أَلَا إِنَّ بَعْدَ الْعُدْمِ لِلْمَرْءِ قُنُوءَةً وَبَعْدَ الْمَشِيبِ طَوْلٌ عُمْرٍ وَمَلَبَسًا (٣٩)
والمقابلة ، كما في قوله :

فَإِنْ تَكْتُمُوا الدَّاءَ لَا نُخْفِئِهِ وَإِنْ تَقْصِدُوا الدَّمَ نَقْصِدِ (٤٠)
ثم يعلق الأمدي على ذلك بقوله : «فهذا هو الكلام الذي يدل بعضه على بعض ، ويأخذ بعضه برقاب بعض ، إذا أنشدت صدر البيت علمت ما يأتي في عجزه ، فالشعر الجيد - أو أكثره - على هذا مبني ، وليست بنا حاجة إلى الزيادة في التمثيل على هذه الآيات» (٤١).

إذن ، فالأمدي يؤكد مرتين أن الشعر الجيد - أو أكثره - إنما هذه سبيله . فالمشكلة هي سر حسن التأليف وشدة التعلق والترابط . وهي لا تتم - حسب ما يبدو - إلا عن طريق الأساليب البديعية . ولعل هذا ما جعل ناقدًا لاحقاً هو «ابن سنان الخفاجي» يدرس مجموعة من أنواع البديع ضمن إطار المناسبة (٤٢) ، فيجعل الترصيع ، مثلاً من المناسبة بين الألفاظ (٤٣) ، ويجعل لزوم ما لا يلزم من الزيادة في التناسب والإغراق في التماثل (٤٤) . ويعد التجميع الذي هو عيب من عيوب القافية عند قدامة (٤٥) تركاً للمناسبة في مقاطع الفصول (٤٦) .

الموامش

- (١) اللسان، مادة، نسب، ٧٥٦/١. والقاموس. مادة. نسب. ١٣٧/١.
- (٢) الأساس، مادة، نسب. ص ٦٢٩.
- (٣) اللسان. مادة. شكل. ٣٥٦/١١ - ٣٥٧. والقاموس، مادة. شكل. ٤١٢/٣ - ٤١٣.
- والأساس، مادة. شكل. ص ٣٣٥.
- (٤) الشعر والشعراء، ابن قتيبة. ٨١ - ٨٠/١.
- (٥) ابن قتيبة، المصدر نفسه. ٩٣ - ٩٤/١.
- (٦) المصدر نفسه. ٨١/١.
- (٧) الأمدي. الموازنة. ص ١٥.
- (٨) الصولي، أخبار أبي تمام. ص ٦٧. وينقسم النقاد إلى فريقين حول هذا الموضوع، عند الموازنة بين أبي تمام والبحري، أما خارج هذا النطاق، فإنه يمكننا الحديث عن موقف الباقلاني أيضا.
- (٩) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص : ٣٦ - ٣٧.
- (١٠) المصدر نفسه، ص : ٣٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص : ٣٨، وإلى قريب من هذا الرأي يذهب المتنبي. فقد جاء في «الرسالة الموضحة» للحائمي (ص : ٨٤ - ٨٥)، أنه قال : «فهؤلاء المبرزون في حلقات الشعر، السابقون إلى حلو القول ومره، والذين وقع الإجماع على تقدمهم في ضروبه وفتحهم ما استغلق من أبوابه، ليس منهم إلا من قد طعن على شعره، ومن قد أخل بالإحسان مع تناصر إحسانه. والكلام كله لا يجري على سنن واحد، ولا يأتي متناصفا ولا متكافئا، ولا بد من سقطة يهفو بها خاطر، وعثرة يزل بها لسان. ومن هذا الذي تناسب كلامه، أو سلم من التبع شعره؟».
- (١٢) ابن سلام الجهمي. طبقات فحول الشعراء. ١٢٤ - ١٢٥/١.
- (١٣) الجاحظ، البيان والتبيين. ٢٠٦/١.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر نفسه. ١٣/٢.
- (١٦) المصدر نفسه.
- (١٧) الصولي، أخبار البحري، ص ١٦٥.
- (١٨) الأمدي، الموازنة، ص ٥٠. يقول الأمدي : «وهذا عندي - أنا - هو الصحيح».
- المصدر نفسه.
- (١٩) البيت هو :
- أقول لقرحان من البين لم يصب * رسيس الهوى بين الحشا والترائب.
- الصبح المنبي، يوسف البديعي، ص ١٣٨.

- (٢٠) يوسف البديعي ، الصبح المنبي ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .
- (٢١) الجرجاني ، الوساطة ، ص ٢٣ .
- (٢٢) الأمدى ، الموازنة ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- (٢٣) الصبح المنبي ، يوسف البديعي ، ص ٣٩٤ .
- (٢٤) المصدر نفسه .
- (٢٥) الموازنة . الأمدى ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .
- (٢٦) الجاحظ ، البيان والتبيين . ١ / ٢٠٥ - ٢٠٦ . وانظر الشعر والشعراء . ابن قتيبة . ١ / ٩٠ و ٢ / ٦٠١ . واسم الذي سأل رؤية في الشعر والشعراء ١ / ٩٠ . عبد بن سالم !! .
- (٢٧) الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ، ١ / ٩٠ . وقد دعا ابن قتيبة أيضا ، إلى التناسب الكمي بين أقسام القصيدة الواحدة ، أي بين الموضوعات المختلفة داخلها ، فنصح الشاعر ألا يجعل واحدا منها أغلب على الشعر . الشعر والشعراء ، ١ / ٧٥ - ٧٦ .
- (٢٨) عيار الشعر . ابن طباطبا ، ص ٦ .
- (٢٩) الثعالبي ، يتيمة الدهر . ١ / ١٩٨ - ١٩٩ . وانظر الوساطة للجرجاني ، ص ٢٢ .
- (٣٠) عيار الشعر ، ابن طباطبا ، ص ٦ .
- (٣١) المصدر نفسه .
- (٣٢) الجرجاني ، الوساطة ، ص ٢٢ .
- (٣٣) الأمدى ، الموازنة ، ص ٢٦٢ .
- (٣٤) نجم الدين ابن الأثير . جواهر الكنز ، ص ٤٢ .
- (٣٥) ابن طباطبا . عيار الشعر . ص ٨ . وانظر الموازنة . الأمدى ، ص ٢٦٢ .
- (٣٦) الأمدى ، الموازنة ، ص ٢٦٢ .
- (٣٧) المصدر نفسه .
- (٣٨) المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .
- (٣٩) المصدر نفسه .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) المصدر نفسه .
- (٤٢) وللملاحظة هذا التأثير ، الذي نزعناه ، وازن بين قول الأمدى السابق ، وبين قول «ابن سنان في سر الفصاحة» ص ١٩٩ .
- «فأما تناسب الألفاظ من طريق المعنى فإنها تتناسب على وجهين : أحدهما أن يكون معنى اللفظتين متقاربا ، والثاني أن يكون أحد المعنيين مضادا للآخر أو قريبا من المضاد .
- (٤٣) سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجي ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .
- (٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .
- (٤٥) نقد الشعر . قدامة بن جعفر ، ص ١٨٥ .
- (٤٦) سر الفصاحة . ابن سنان الخفاجي ، ص ١٧٨ .

فهرس المصادر

- ١ - الأمدى (أبو القاسم الحسن بن بشر بن يحيى). ت. ٣٧٠هـ. الموازنة بين الطائين : أبى تمام والبحترى. حقق أصوله وعلق حواشيه، محمد محى الدين عبد الحميد. المكتبة العلمية - بيروت.
- ٢ - ابن الأثير (نجم الدين أحمد بن إسماعيل) ت. ٧٣٧هـ. جواهر الكنز، تلخيص كنز البراعة فى أدوات ذوى البراعة. تحقيق : د. محمد زغلول سلام. منشأة المعارف - الإسكندرية.
- ٣ - الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب). ت. ٤٠٣هـ. إعجاز القرآن. تحقيق : السيد أحمد صقر. الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة.
- ٤ - البديعى (الشيخ يوسف البديعى الدمشقى). ت. ١٠٧٣هـ. الصبح المنبى عن حشوة المتنبي. تحقيق : مصطفى السقا - محمد شتا - عبده زيادة عبده. الطبعة الثانية - دار المعارف.
- ٥ - الثعالبى (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل). ت. ٤٢٩هـ. يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر. تحقيق : مفيد محمد قميحة. الطبعة الأولى - دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٨٣م.
- ٦ - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر). ت. ٢٥٥هـ. البيان والتبيين. تحقيق : عبد السلام محمد هارون. الطبعة الرابعة - دار الفكر - بيروت.
- ٧ - الجرجانى (علي بن عبد العزيز). ت. ٣٦٦هـ. الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - علي محمد البجاوى. دار القلم - بيروت.
- ٨ - الحاتمى (أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر). ت. ٣٨٨هـ. الرسالة الموضحة فى ذكر سرقات أبى الطيب المتنبي وساقط شعره. تحقيق : د. محمد يوسف نجم. دار بيروت - بيروت، ١٩٦٥م.
- ٩ - الزمخشري (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر). ت. ٥٣٨هـ. أساس

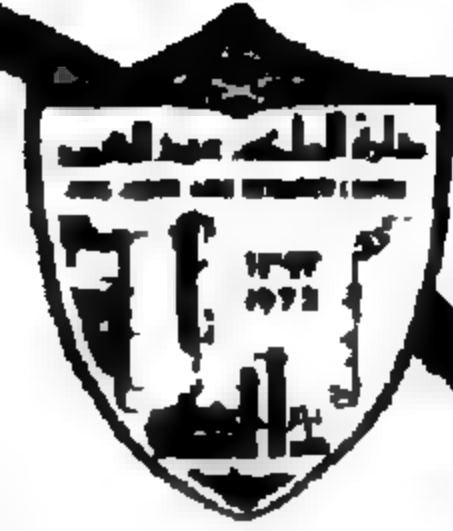
- البلاغة . دار بيروت - بيروت ، ١٩٨٤ م .
- ١٠ - ابن سلام (أبو عبد الله محمد) . ت . ٢٣١ هـ . طبقات فحول الشعراء .
قرأه وشرحه : محمود محمد شاكر . مطبعة المدني - القاهرة ، ١٩٧٤ م .
- ١١ - ابن سنان الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد) . ت . ٤٦٦ هـ . سر
الفصاحة . الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٩٨٢ م .
- ١٢ - الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى) . ت . ٣٣٥ هـ أو ٣٣٦ هـ .
أ - أخبار أبي تمام ، تحقيق : محمد عبده عزام - خليل محمود عساكر - نظير
الإسلام الهندي . الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ،
١٩٨٠ م .
ب - أخبار البحري - تحقيق : د . صالح الأشر . الطبعة الأولى ،
١٩٥٨ م .
- ١٣ - ابن طباطبا (محمد بن أحمد) . ت . ٣٢٢ هـ . عيار الشعر . تحقيق :
د . طه الحاجري - د . محمد زغلول سلام . المكتبة التجارية - القاهرة ،
١٩٥٦ م .
- ١٤ - الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) . ت . ٨١٧ هـ . القاموس
المحيط والقابوس الوسيط . دار الجيل - بيروت ، ١٩٥٢ م .
- ١٥ - ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) . ت . ٢٧٦ هـ .
- الشعر والشعراء . تحقيق : أحمد محمد شاكر . دار المعارف - القاهرة ،
١٩٨٢ م .
- ١٦ - قدامة بن جعفر (أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة) . ت . ٣٣٧ هـ .
- نقد الشعر . تحقيق : كمال مصطفى . الطبعة الثالثة . مكتبة الخانجي -
القاهرة .
- ١٧ - ابن منظور المصري (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) . ت .
٧١١ هـ .
- لسان العرب المحيط - دار صادر - بيروت .

قبة الضلوع المتقاطعة في المغرب والأندلس

في عصر المرابطين

د. محمد محمد الكحلاني

• مقدمة •



تنحصر القباب المرابطية في ثلاثة نماذج رئيسة، النموذج الأول يعرف بقبة العقود المركبة، والنموذج الثاني يعرف بقبة المقرنصات، وقد سبق وأفردت لكل منهما بحثاً مستقلاً^(١). أما هذا البحث فسوف يعرض بالدراسة للنموذج الثالث للقباب المغربية المرابطية وهو النموذج المعروف بقبة الضلوع البارزة بمدينة تلمسان^(٢) وهذا النموذج الذي يشكل مع قبة المقرنصات عنصراً معمارياً فريداً، حيث يختلف نموذجهما عن نموذج قبة العقود المركبة بمدينة مراكش^(٣) من الناحية المعمارية لكونها قد شيدتا فوق مربع علوي يتقدم المحراب من أعلى بينما قبة مراكش قد خططت من سطح الأرض^(٤)، ومن الجدير بالذكر أن عمارة تلك القباب في نماذجها الثلاثة قد طبعت العمارة المرابطية الدينية بخصائص ومميزات تجعلها تنفرد عن غيرها من القباب الأخرى.

وهذه الخصائص توضح قدرة المعمار المرابطي على ابتكاره لتلك النماذج بالرغم من أن عناصر تكوينها المعمارية من عقود ومقرنصات كانت معلومة في العمارة الإسلامية قبل عصر المرابطين بأكثر من قرنين^(٥).

والجديد في القباب المرابطية هو محاولة المعمار المرابطي تجميع كل عنصر من العناصر السابقة داخل تكوين معماري مستقل، فبعد أن كانت تستخدم الحنايا المعقودة والمقرنصات كعناصر أساسية تميز مناطق انتقال القباب في العمارة الإسلامية، بدأ المعمار المرابطي في بنائه قباباً مقامة على شبكة معقدة من الضلوع البارزة أي العقود المتقاطعة وأخرى من المقرنصات، وهما يعدان بحق من أعظم ما أنتجته العمارة الإسلامية في المغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي.

التكوين المعماري لقبة الضلوع (العقود المتقاطعة) :

يعرف هذا النوع لدى الباحثين باسم قبة الضلوع البارزة^(٦)، أو القنانات^(٧) أو الأوتار^(٨) أو الأقواس المتقاطعة^(٩)، وقد جاءت تلك التسميات متفقة مع التصميم المعماري الذي يتطلبه التكوين الجديد في شكل القبة والذي استغنى فيه المعمار عن عنصرين أساسيين: أولهما الاستغناء عن غطاء القبة الكروي (الخوذة) المشيد من كتلة صماء والمعتاد بناؤها في القباب بشكل عام. وثانيهما الاستغناء عن منطقة الانتقال المثلثة في تحويل المربع إلى مثنى وذلك نتيجة للتصميم المعماري المبتكر الذي شيد فيه المعمار المسلم نموذج قبة الجديدة من شبكة من الأوتار الحجرية أو الأجرية التي تنطلق أطرافها من فوق الحافة العليا لمنطقة المربع العلوي. وتأخذ تلك الأوتار مسارات مختلفة مدها المعمار على الأضلاع المتقابلة من المربع العلوي ونتج عن تقاطع مسارات تلك الأوتار بناء

هيكل لقبة متماسك الأطراف ، وفي ظل هذا التصميم يكون المعمار قد وفق ولأول مرة في بناء قبة دون الحاجة لمنطقة انتقال أو بناء غطاء كروى (خوذة) مسط وهما العنصران الأساسيان اللذان يعدان من أهم العناصر الأساسية في بناء القباب بشكل عام (انظر اللوحات ١ ، ٤ ، ٥) وقد مهد نجاح المعمار في بناء قبته الجديدة إلى ابتكار عنصر معماري وزخرفي آخر لا يقل في أهميته عن تلك الشبكة الوترية التي نسج منها هيكل قبته .

ويتمثل هذا العنصر الجديد في مجموعة التكسيات الحصية المفرغة والتي ملأ بها المعمار المساحات الواقعة بين مسارات الأوتار الحجرية والأجرية البارزة وأصبحت على أثرها خوذة القبة أشبه ما تكون بالحشوة الزخرفية^(١٠).

ولقد سمحت التفريغات الحصية بنفاذ الضوء من سطح القبة الخارجي إلى داخل القبة بشكل أكثر وضوحاً عما كانت تؤديه النوافذ المفتوحة في رقبة القبة في القباب الأخرى ، ولذا عرف هذا النوع من القباب باسم (قبة الضوء)^(١١) ، وفي تصوري أن الوازع على ابتكار هذا النوع من القباب كان وراءه الحاجة الماسة لإنارة الموقع الذي كانت تغطيه هذه القباب وهو الموقع الذي حرص المعمار على إبرازه بشتى الوسائل ، نظراً لكونه يحتوي من أسفل على المحراب والمنبر بجانب كونه الموقع المخصص لصلاة الإمام والخليفة^(١٢) . والذي لا يكاد يصل إليه شعاع الضوء إلا بصعوبة من خلال مجموعة النوافذ المفتوحة بجدار القبلة ولذلك جاءت رغبة المعمار في إنفاذ مزيد من الضوء ليغمر به المقصورة^(١٣) التي كانت غالباً ما تغطيها هذه القباب تأكيداً منه لأهمية الموقع إلى جانب محاولته إبراز عناصره الفنية الرائعة التي شغل بها هذا النوع من القباب .

والخلاصة فإن التكوين المعماري لمثل هذه القباب أشبه ما يكون «بالهيكل العظمي» المنسوج من شبكة معقدة من الضلوع أو العقود المتقاطعة

(انظر اللوحات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٦) ، ثم يملأ بين الضلوع بشبكة أخرى غاية في التعقيد تتكون من عناصر زخرفية نباتية موزعة نفدت في ألواح من الجص المفرغ (انظر اللوحات ٢ ، ٦ ، ٧) ، فتظهر القبة وكأنها نسجت على «نول» لتخرج لنا تحفة فنية أشبه ما تكون بقطعة نسيج نفدت زخارفها بالتفريغ ، ويكفي أن يرى المرء أشعة الشمس وهي تقع على سطح القبة لتنبعث من بين الفراغات الجصية وتنعكس على لون الزجاج المعشق لتضيء التكوينات الزخرفية على الشمسيات فتجعل القبة وكأنها تتلألأ في ألوانها المختلفة (انظر اللوحات ٢ ، ٦ ، ٧) .

ولا سبيل أمامنا لنعبر عن مثل هذه الأعمال إلا أن نقول إنها الرغبة القوية التي رسخت لدى المماريين المسلمين والتي جعلتهم ينتجون ويتقنون في صناعة القباب على تلك الشاكلة التي لا نظير لها في أي فن سابق أو لاحق على الإسلام ويكفي أن نشير إلى أن نماذج تلك القباب كانت المثل الذي يحتذى في بناء قباب الكنائس في أوروبا بعد ذلك (١٤) .

أولاً - الوصف المعماري لقبة الضلوع المتقاطعة بجامع تلمسان (١٥) :

يعد هذا النوع من القباب هو أقدم النماذج الثلاثة في القباب المرابطية ، وتعد القبة التي تتقدم محراب جامع تلمسان بالجزائر والمؤرخة في ٥٣٠ هـ / ١١٣٧ م ، هي أقدم نموذج مغربي من هذا النوع ، وقد شيدت هذه القبة في عهد الأمير علي ابن يوسف بن تاشفين ضمن الأعمال والإضافات المعمارية التي أدخلها على عمارة مسجد تلمسان الذي شيده والده عام ٤٧٥ هـ / ١٠٨٢ م (١٦) ، وتغطي قبة تلمسان جزءاً من سقف بيت الصلاة في الموقع الذي يتقدم المحراب من أعلى . والتكوين المعماري للقبة مكون من اثني عشر عقداً كبيراً بارزاً ، وتتقاطع تلك العقود فيما بينها في مناطق عديدة بباطن القبة ، بحيث تكون عند كل تقاطع

أشكالاً هندسية معقودة، وهذه التقاطعات تمر جميعها بعيداً عن مركز القبة^(١٧) (انظر اللوحين ١، ٢).

ويبدو أن عدم مد أوتار الضلوع لتقاطع في مركز باطن القبة أسلوب إنشائي لجأ إليه المعمار حتى لا يضعف امتداد تلك العقود، ولو قدر لتلك الأوتار أن تتقاطع عند مركز القبة لكانت أقل تماسكاً، (انظر اللوحة رقم ١).

ويبدأ التكوين المعماري لهذه القبة بانطلاق بدايات أرجل العقود من على أضلاع المربع العلوي للقبة، إذ جعل المعمار كل ضلع من أضلاع مربع القبة العلوي وسادة أو مركزاً ترتكز عليه ثلاث أرجل مزدوجة وملتصقة عند منابتها من على المربع (انظر اللوحة ١) وتنفصل هذه الأرجل عند انطلاقها على باطن القبة لتقاطع مع مثيلتها ذات المسار المعاكس (انظر اللوحة رقم ١)، أما أرجل تلك العقود التي ترتكز على امتداد أضلاع المربع العلوي فقد شكلها المعمار على هيئة معمارية مكونة من شكل ثعباني (انظر اللوحة رقم ١) يرتكز بدوره على حرمادات مشطوفة^(١٨) (انظر اللوحة رقم ١)، وقد ملأ الفنان المرباطي الفراغات الناتجة من شبكة العقود المتقاطعة بألواح مفرغة في الجص (شمسيات) ومزخرفة بتكوينات زخرفية فريدة، قوامها عناصر نباتية وسيقان مورقة ومراوح نخيلية مزدوجة وأخرى منفردة وأشكال صنوبرية^(١٩) وغيرها (انظر اللوحين ١، ٢).

أما مركز القبة من الباطن فقد شكله المعمار من قرص دائري مكون من حطات مقرنصة وظيفتها فنية أكثر منها معمارية (راجع اللوحة ١).

ومن أهم مميزات تلك القبة تخفيف الثقل الذي نتج عن استخدام شبكة العقود لبناء هيكل القبة، على عكس القباب الأخرى التي تشيد من بدن مصمت ومواد بناءية صماء.

وتحتفظ مدينة أشبيلية بمثال آخر من هذا النوع من القباب ربما يكون بناؤاً معاصراً لبناء قبة تلمسان وهي تقع بالقرب من صحن الرايات في الدار رقم (٣). المطللة على صحن الرايات الملحق بقصر أشبيلية، وهذه القبة ترجع إلى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، والتكوين المعماري للقبة مشابه إلى حد كبير لقبة تلمسان، لذلك أرجعها الباحثون لعصر المرابطين، وقد ركبت القبة على قاعدة مربعة، وهي تتكون من ستة أزواج من التضليعات شيدت من الآجر تتقاطع فيما بينها مكونة أشكالاً لعقود متقاطعة ومتشابكة، ويتوسط باطن القبة قبية صغيرة من المقرنصات (انظر اللوحة رقم ٣)، أما المساحات الواقعة بين أوتار القبة فقد كانت تزدان بعناصر زخرفية إلا أنها قد تلاشت^(٢٠) الآن.

الأصول المعمارية لقبة العقود المتقاطعة (الضلوع) :

انتشر هذا النوع من القباب ذات العقود المتقاطعة في كل من شرق العالم الإسلامي وغربه وإن كان الغرب الإسلامي، وبخاصة الأندلس هو صاحب الفضل الأول في ابتكار مثل هذه القباب إذ ما زالت الأندلس تحتفظ عمارتها الإسلامية بأقدم أمثلة لتلك النماذج والموجودة في جامع قرطبة، وهي تعد من الإضافات المعمارية التي شيدها الخليفة المستنصر عام ٣٥٤هـ/ ١٠٥٥م، وقد عرف هذا النموذج القرطبي من القباب بقبة الضلوع^(٢١) نظراً لبناء هيكل القبة من ضلوع حجرية بارزة كما سبق وأن أوضحنا (انظر اللوحين رقمي ٤، ٥). أما الأمثلة المشرقية لهذا النوع فلم تكن من حيث الشكل المعماري والصفة الزخرفية على شاكلة النماذج الأندلسية والمغربية (انظر اللوحين ٨، ٩). وتنحصر أهم أمثلتها في العراق وإيران في العصر السلجوقي^(٢٢)، وقد شيدت شبكة عقود تلك القباب بالآجر، وليس بالحجر، كما هو في النموذج القرطبي.

كما أن الأماكن التي تغطيها تلك القباب في النماذج المشرقية أماكن ضيقة لم تتوفر لها مصادر الإضاءة الكافية لتسمح لمصادر الضوء بأن تنعكس على الشمسيات لترى بوضوح . ومن أهم أمثلتها هناك قباب العقود في جامع أصفهان^(٢٣) بإيران التي تغطي جزء ظللة القبلة (انظر اللوحتين ١٠ ، ١١) ، ولقد أرجع بعض الباحثين هذا النوع من القباب إلى أصول شرقية ، حيث اعتبر بعضهم قباب جامع أصفهان هي المصدر الذي استوحى منه المعمار القرطبي نموذجاً لبناء قبته^(٢٤) ، كما اعتبر البعض الآخر هذا النوع من القباب مأخوذاً من التغطيات الساسانية^(٢٥) .

وفي الواقع أن نسبة هذه القباب إلى أصول مشرقية غير مؤكدة ، نظراً لأن أمثلتها هناك ، وخاصة الموجودة في جامع أصفهان تاريخها لاحق على تاريخ القباب القرطبية^(٢٦) إلى جانب اختلاف النموذج الإيراني عن النموذج القرطبي من حيث مادة بناء كل منهما حيث شيدت قبة قرطبة من شبكة وترية من ضلوع حجرية بارزة بينما شيدت قبة أصفهان من أوتار مشيدة من مداмик آجرية إلى جانب الثراء الزخرفي الذي فرضه التصميم الجديد في النموذج القرطبي بينما تنحصر الزخرفة في النموذج الإيراني في مداмик الآجر فقط^(٢٧) (انظر اللوحتين رقمي ١٠ ، ١١) .

ومن الباحثين من أرجع نسبة هذا النوع من القباب إلى أصول مغربية حيث انطلقت فكرتها الأولى من التجويفات أو التفصيصات التي شغلت في باطن الأرض قبة المحراب بجامع القيروان المؤرخة ٢٢١هـ / ٨٦٥م ، وكذلك باطن قبة المحراب في جامع الزيتونة المؤرخة في ٢٥٠هـ / ٨٨٤م^(٢٨) .

وفي الحقيقة إنني أرجح الرأي الأخير الذي يعتبر هذا النموذج من القباب مرحلة متطورة من القباب التونسية ، ولذا لم تخرج أصول هذا النوع من القباب

من منطقة المغرب والأندلس ، إذ تعتبر القبة التي تتقدم المحراب في جامع القيروان والمؤرخة ٢٢١هـ / ٨٦٥م (انظر اللوحتين رقمي ١٢ ، ١٣) ، هي أقدم نماذج القبة ذات التفصيلات^(٢٩) ، وقد شيدت على غرارها قبة المحراب في جامع الزيتونة ٢٥٠هـ / ٨٦٤م ، التي تمتاز بأن تفصيلاتها أكثر بروزاً ، ويؤكد أحمد فكري أن قبة المحراب بجامع الزيتونة تعبر بوضوح عن غيرها في قبة القيروان عن فكرة تحويل الكتلة الصماء في خوذة القبة إلى هيكل تبرز عظام ضلوعه بشكل واضح إلى جانب ملء الفنان للفراغات الواقعة بين أوتارها بحشوات زخرفية^(٣٠) وقد أكد ذلك لامير حيث ذكر أن نظام التجزئة الظاهر في القباب التونسية ينبئ عن التطور الذي حدث فيما بعد لا في قرطبة فحسب بل في القباب الأسبانية^(٣١) الأخرى ، ويعد نموذج القباب التونسية هو النموذج الذي انتشر في قباب المساجد والمشاهد الفاطمية في مصر^(٣٢) ، والفرق بين تضييعات القباب القيروانية والقباب القرطبية هو أن القباب القيروانية تجمع تفصيلاتها في مركز باطن القبة^(٣٣) . بينما تتقاطع العقود في النموذج القرطبي بعيداً عن مركز باطن القبة^(٣٤) (انظر اللوحات ٤ ، ٥ ، ١٢ ، ١٣) .

دراسة مقارنة بين نموذجي القباب القرطبي والقبة المرابطية بتلمسان:

رأى بعض الباحثين أن قبة الضلوع المتقاطعة بتلمسان قد شيدت على شاكلة القباب الأندلسية في جامع قرطبة ٣٥٤هـ / ١٠٥٥م ، والحقيقة أنه ليس من شك أن قباب جامع قرطبة تشكل في مجموعها طرازاً معمارياً وفنياً فريداً في عمارة القبة في العصر الإسلامي . وليس من شك أن القباب القرطبية قد انتقل تأثيرها شرقاً وغرباً^(٣٥) ، ولذا ليس ببعيد أن يتأثر المعمار المرابطي عند بناء قبهه بالنموذج القرطبي من حيث فكرة التخطيط فقط ، ولكن اختلف عنها النموذج المرابطي

من حيث مادة البناء ومن حيث التخطيط المعماري لمجموعة الأوتار البارزة التي تشكل هيئة القبة (انظر اللوحات ٣ ، ٤ ، ٥) ، وكذلك من حيث استخدام العناصر الزخرفية ، وهذا ما سوف أوضحه من خلال الدراسة المقارنة بين النموذجين القرطبي والتلمساني .

وبالرغم من أصالة التخطيط القرطبي فإن قبة تلمسان تنفرد بخصائص ومميزات تجعلها أكثر تطوراً من قبة الضلوع بجامع قرطبة ، كما جعلت منها نموذجاً يحتذى به في بعض أمثلة القباب التي شيدت على غرارها في المغرب والأندلس ، وأهم هذه الخصائص هي :

أولاً: بناء أوتار قبة تلمسان من مدا ميك^(٣٦) الأجر الرفيعة ، بينما شيدت أوتار قبة قرطبة من سنجات حجرية سميكة (انظر اللوحات ١ ، ٢ ، ٤ ، ٥) .

ثانياً: تعد الشبكة الوترية في قبة تلمسان أكثر تعقيداً من شبكة التصليلات في قبة قرطبة حيث يتركز على كل ضلع من أضلاع المربع العلوي في قبة تلمسان ستة أوتار ، أي أن مجموعة أوتار الضلوع المرتكزة على مربع القبة العلوي قد وصل في قبة تلمسان إلى أربعة وعشرين^(٣٧) وتراً ، بينما في قبة قرطبة جاءت الشبكة الوترية للضلوع أقل من ذلك إذ يبلغ عدد ما تتركز عليه كل منها على قاعدة المربع العلوي أربعة أوتار فقط أي أن مجموعها الكلي قد بلغ ١٦ وتراً ، وهذا أقل بكثير من العدد المكون للشبكة الوترية في قبة تلمسان (انظر اللوحتين ١ ، ٤) .

ثالثاً: تتميز قبة تلمسان بأنها أكثر عمقا من قبة قرطبة وذلك نتيجة لعدة عناصر أهمها :

أ - امتداد مسارات أوتار الضلوع في قبة تلمسان على محيط القبة الداخلي بحيث تكون أقرب إلى مركز القبة عنها في قبة قرطبة والتي لم يتجاوز امتدادها

منتصف محيط القبة الداخلي (انظر اللوحات أرقام ١ ، ٤ ، ٥).

ب - فرض امتداد مجموعة الأوتار في باطن القبة بتلمسان على تعدد مراكز تقاطعها على محيطها ، حيث وصلت إلى ستة وثلاثين مركزاً مختلف الموضع ، بينما في قرطبة العكس تماماً فمسارات أوتار الضلوع الحجرية أبعد بكثير من مركز القبة إلى جانب أن عدد مراكز تقاطع أوتارها محدود بأربعة مراكز فقط وضعها المعمار في مواضع محددة في أعلى زوايا المربع العلوي (انظر اللوحتين ٤ ، ٥).

رابعاً : تتسم الشبكة الوتارية في قبة تلمسان بالخفة بالرغم من كثافة تعقيدها عنها في قباب قرطبة .

خامساً : نتج عن قلة سمك أوتار الضلوع في قبة تلمسان إيجاد مساحة أكبر للشمسيات الجصية ، ولذلك جاءت قبة تلمسان أكثر إضاءة من قبة الضوء في جامع قرطبة (انظر اللوحتين رقمي ٢ ، ٥).

سادساً : عدد العناصر المعمارية المستخدمة في قبة تلمسان أكثر من مثيلاتها في قباب قرطبة فقد استخدم المعمار المرباطي الحرمدانات كمتكأ ترتكز عن طريقه الأوتار على إطار مربع القبة العلوي . . . ، في حين استخدم المعمار القرطبي الأعمدة الصغيرة في قبة المحراب بقرطبة وجعل مثلث الأوتار يرتكز مباشرة على إطار المربع في قبة الضوء (انظر اللوحتين ١ ، ٤) كما استخدم المعمار المرباطي المقرنصات في القبية التي تتوسط مركز القبة في حين استخدم المعمار القرطبي التفصيل في قبابه (انظر اللوحات أرقام ١ ، ٤ ، ٥) وكذلك استخدم المعمار المرباطي نوعاً جديداً من العقود الثلاثية التي تتميز رءوسها بأنها أكثر امتداداً وأقل اتساعاً .

سابعاً: تنفرد قبة تلمسان بكثافة زخرفتها وثرائها الفني المقام على شبكة معقدة من الزخارف النباتية وهي تذكرنا من هذه الزاوية فقط بالأسلوب الفني في قصر الجعفرية بسرقسطة ولكن مع الاحتفاظ لزخارف قبة تلمسان بعناصرها المبتكرة التي ميز بها الفنان المرابطي منشأته... إذ تمثل مجموعة الزخارف التي شغلها الفنان المرابطي على قبة تلمسان طرازاً فنياً مرابطياً خاصاً اعتمد فيه الفنان على أشكال المراوح النخيلية مقسمة إلى عدة وريقات حيث تبدأ بورقة على هيئة حلقة تتلوها وريقتان منحنيتان انحناء خفيفاً، وهو طراز ليس له في المغرب نظير ولم يثبت الباحثون أصولها الأندلسية بالرغم من عثورهم على نماذج مشابهة لتلك العناصر منفذة على الجص في مدينة الموردين بغرناطة، وفي قصر الكاستيغو بفحص المرية^(٣٨).

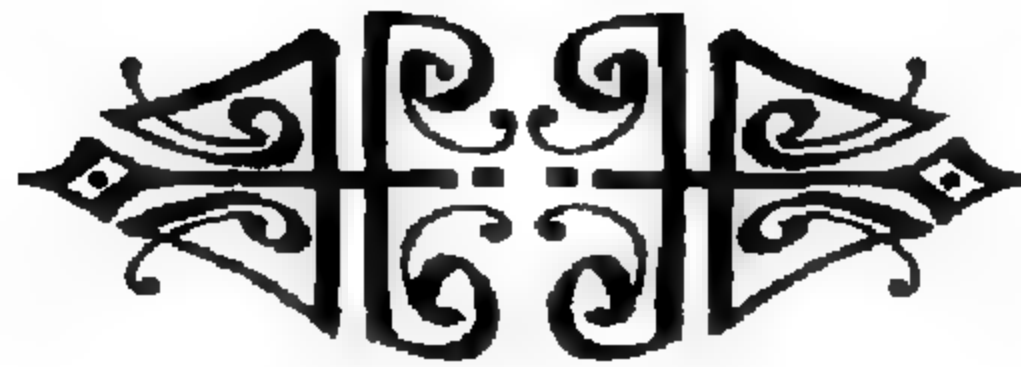
والحقيقة أن كلاً من قباب جامع قرطبة والقباب المرابطية كانت موثلاً خصباً لجميع النماذج التي شيدت على غرارها مع احتفاظنا للنماذج القرطبية بكونها أقدم النماذج المؤكدة تاريخياً، فعلى غرار النموذج القرطبي شيدت القبة التي تتقدم المحراب من أعلى في مسجد الباب المردوم بطليطلة^(٣٩) ٣٩٠هـ / ٩٩١م. كما بدأ تأثير قباب قرطبة يظهر في كنائس المستعربة والكنائس الأسبانية ومن أمثلتها قباب كنيسة سان ميغيل دي إسكالادا «San Miguel de Escalada» والتي تعد من أقدم القباب المقتبسة من قباب جامع قرطبة، كما يظهر تأثير قباب قرطبة في قباب كاتدرائتي سموره «Zamora» وشلمنقة «Salammaca»^(٤٠).

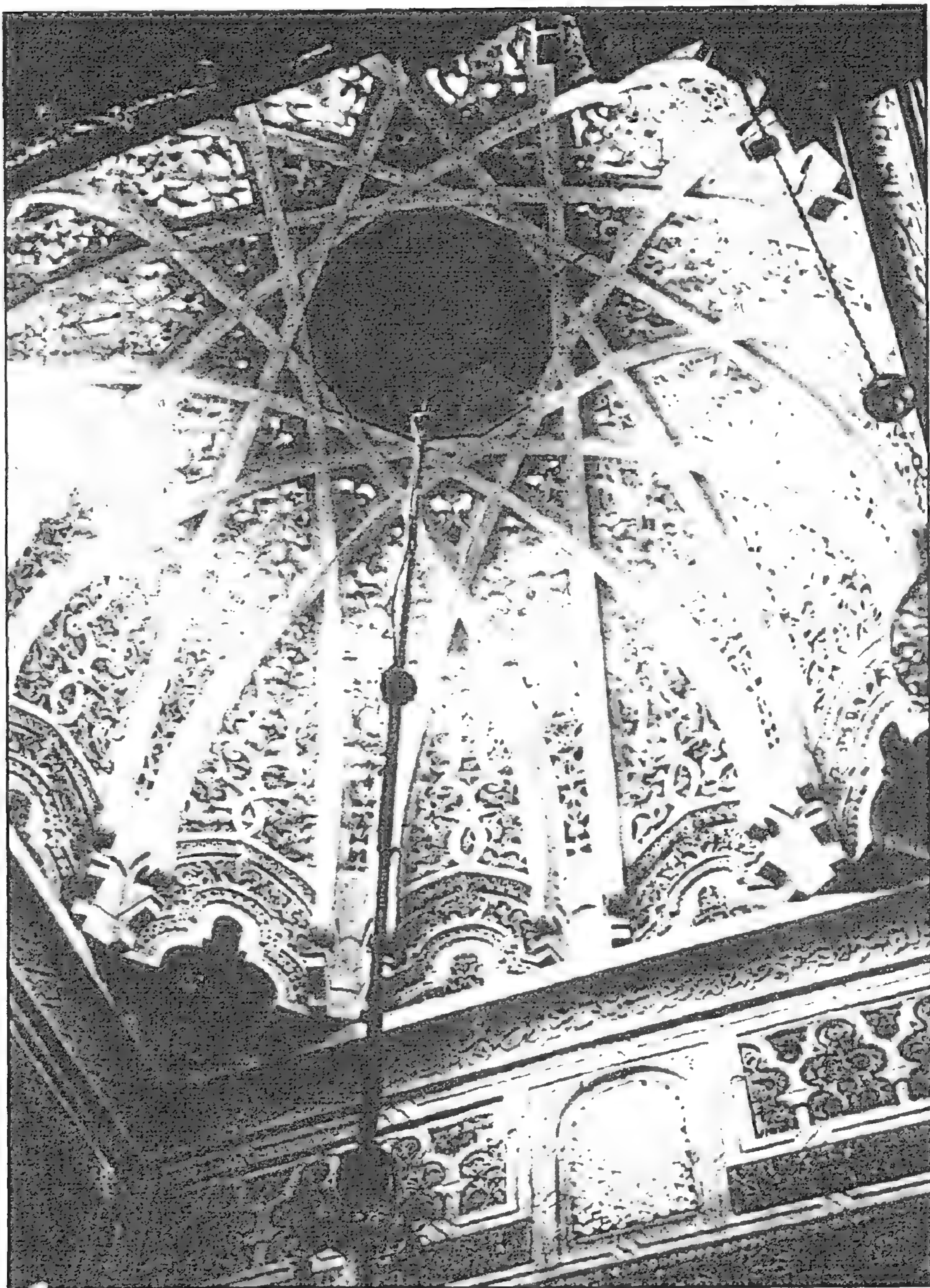
أما القباب المرابطية فكانت هي الأخرى ذات تأثير واضح على القباب التي شيدت في الأندلس في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ومن أمثلتها

القبة القائمة في الدار رقم (٣) الواقعة على مقربة من صحن الرايات بأشبيلية^(٤١) (انظر اللوحتين رقمي ١ ، ٣) .

كما كان تأثيرها واضحاً على القباب المغربية المشيدة في نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ومن أمثلتها القبة التي تتقدم المحراب في جامع تارا بالمغرب الأقصى في الزيادة المرينية المؤرخة^(٤٢) بسنة ٦٦٣ هـ/ ١٢٩٣ م، وهي تعد صورة واضحة من حيث تخطيطها وزخرفتها من قبة المحراب في جامع تلمسان (انظر اللوحتين رقمي ٦ ، ٧) ، وعلى هذا تكون قد مارست كل من قباب جامع قرطبة والقباب المرابطية تأثيرها الواضح على عمارة القباب الأخرى . ولم يقف تأثير قبة تلمسان على الأندلس والمغرب فقط بل امتد إلى أوروبا ، ومن أمثلة ذلك قبة العقود التي تغطي كنيسة «سان سيلكر وفي نفارو» في إيطاليا (لوحة رقم ٨) وكذلك قبة العقود المتقاطعة التي تغطي كنيسة «سان لورنزو» في إيطاليا^(٤٣) (انظر لوحة رقم ٩) .

والخلاصة أن كلا من قباب جامع قرطبة وقبة المحراب بجامع تلمسان كانت ومازالت تعبر عن فن راق أبدع فيه المعمار القرطبي والمغربي بكل المقاييس واستطاع أن يجعل منهما النموذج الذي سوف تشيد على غراره قباب الكنائس في أوروبا .

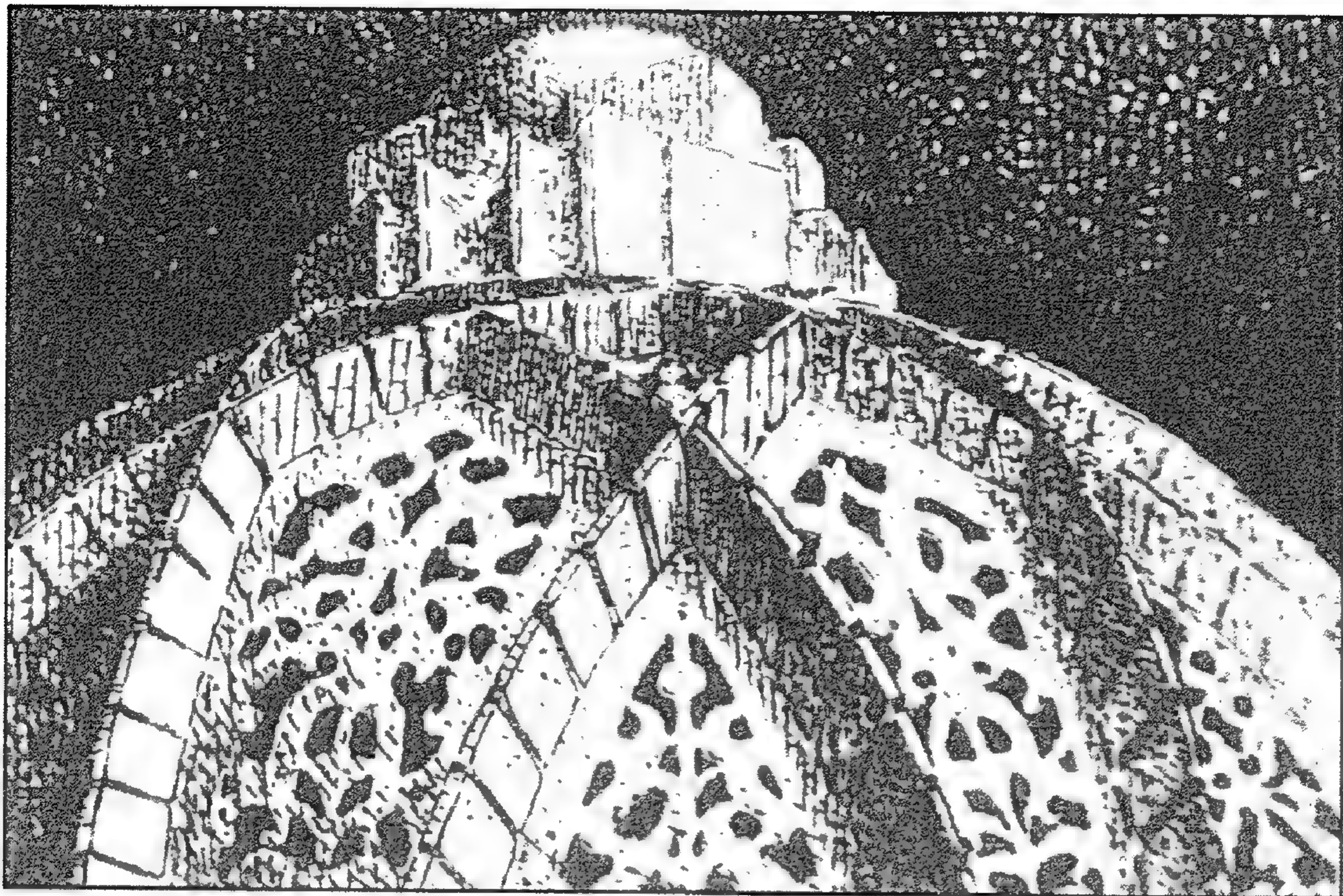




لوحة (١)

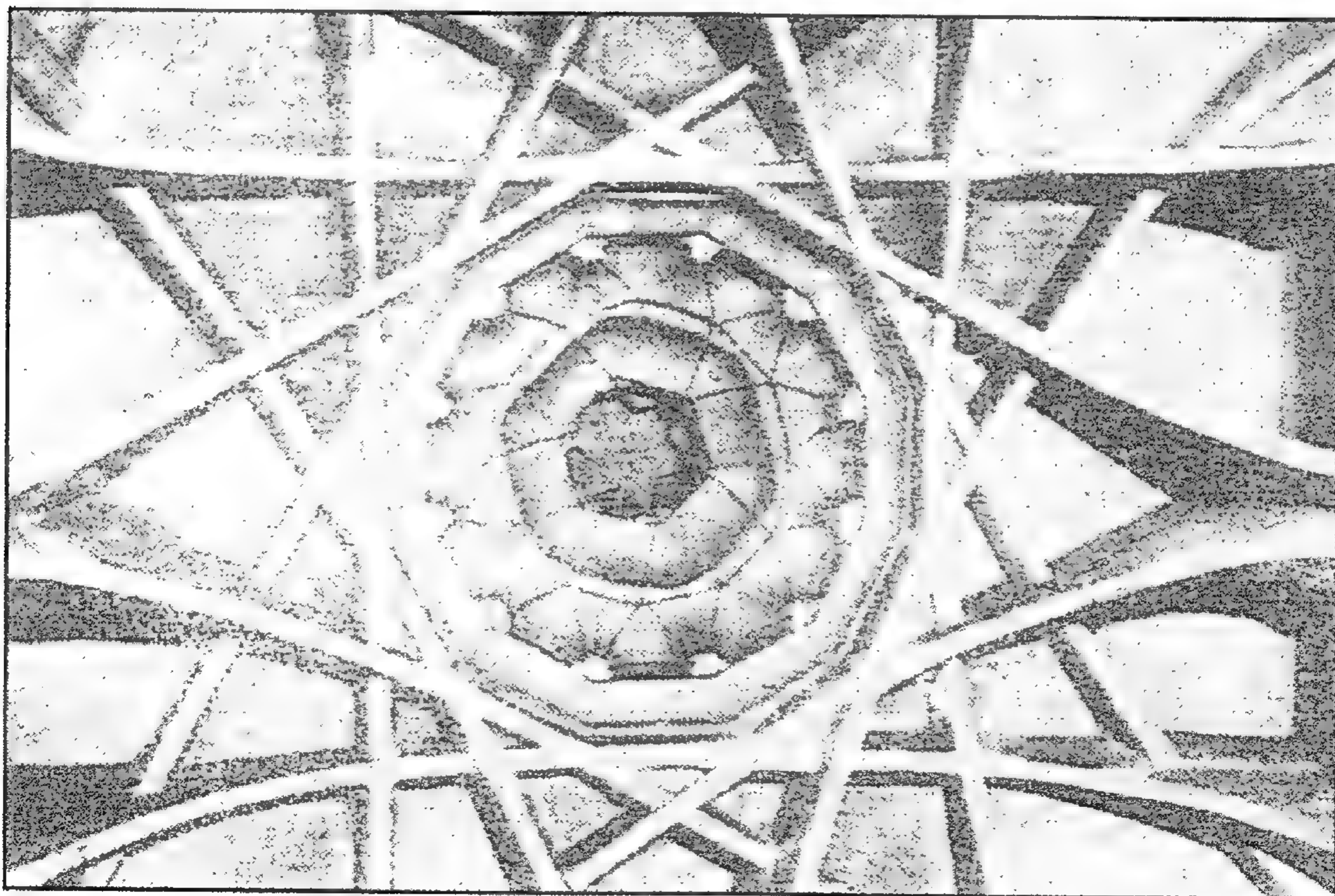
قبة العقود المتقاطعة المرابطية التي تعلو محراب جامع تلمسان بالجزائر

والتي تعد أقدم نماذج هذا النوع في القباب المغربية « عن هيل »



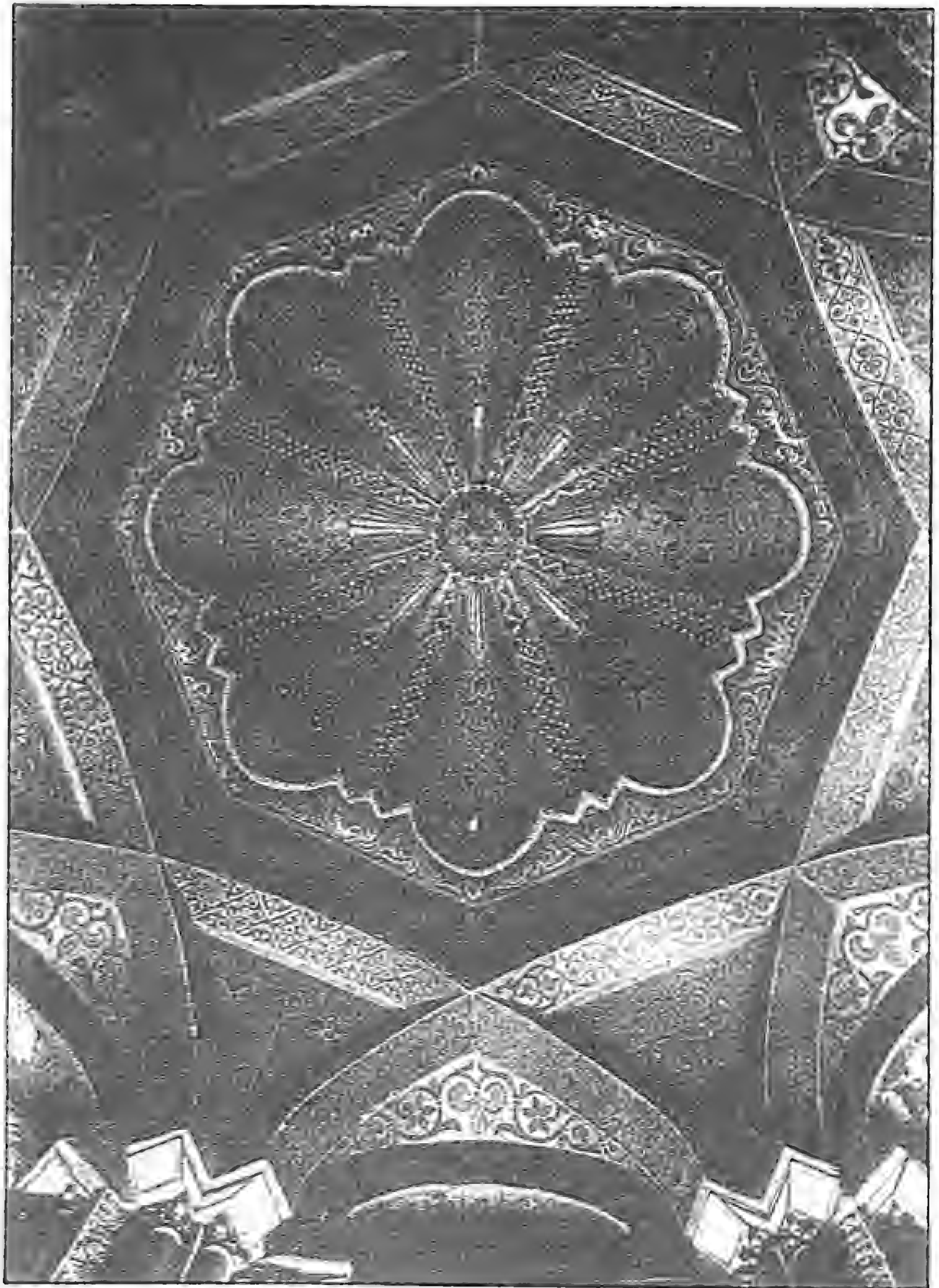
لوحة (٢)

قبة العقود المتقاطعة المرابطية بتلمسان وتفاصيل لمجموعة الأوتار الأجرية البارزة من الخارج « عن مارسيه »



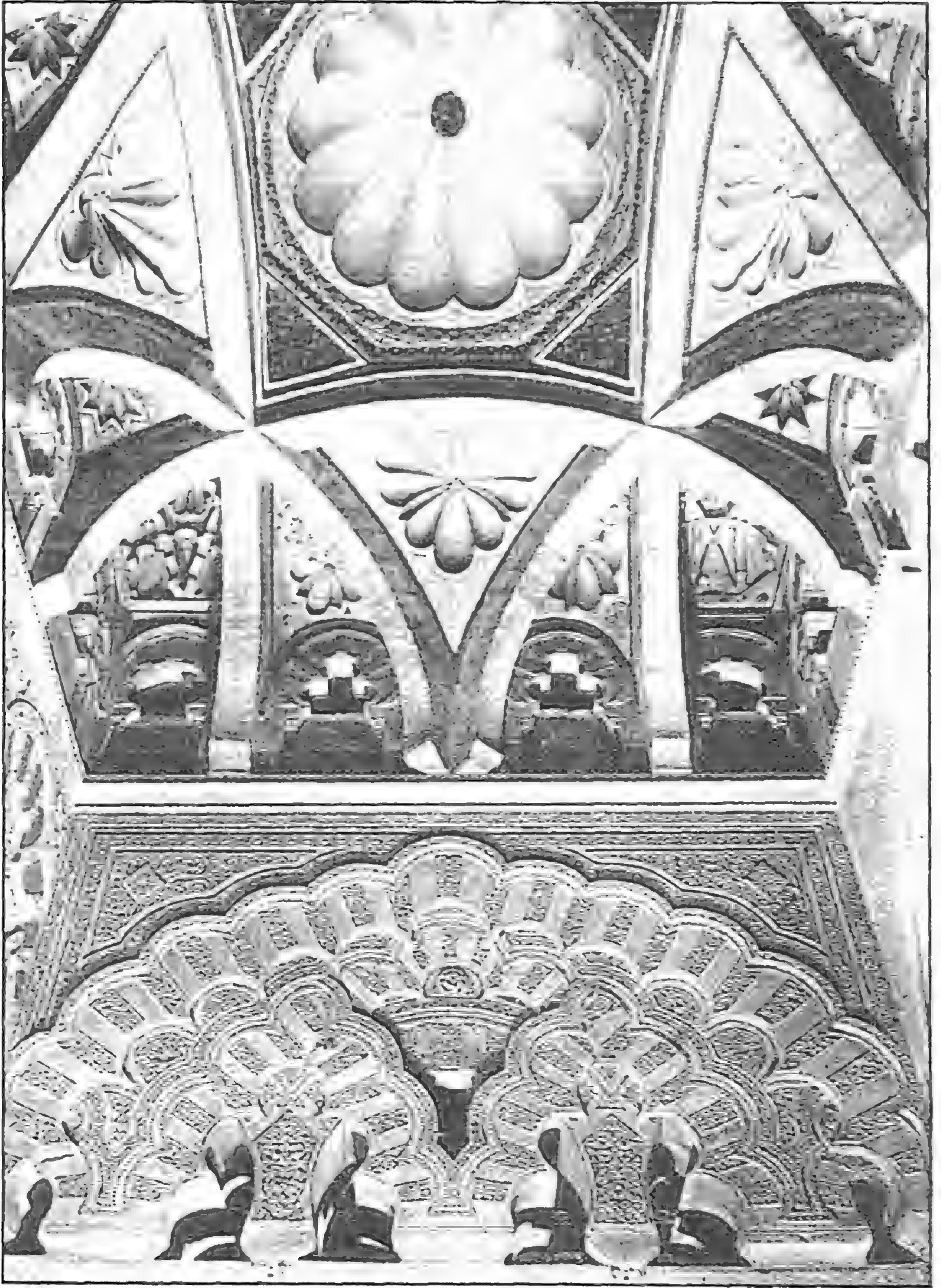
لوحة (٣)

قبة العقود المتقاطعة المرابطية الواقعة في دار رقم (٣) المطل على صحن الرايات بأشبيلية « عن بلياس »



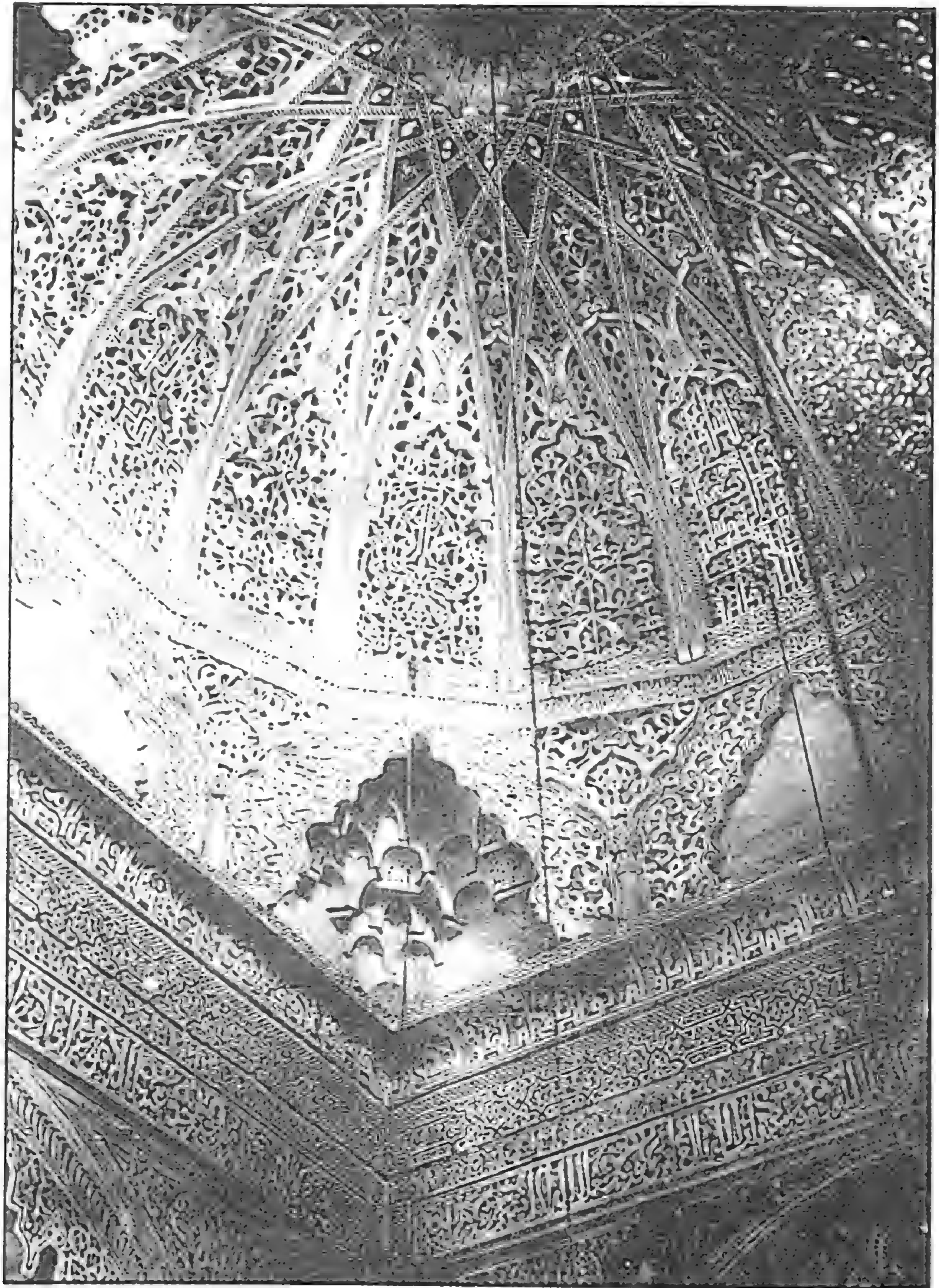
لوحة (٤)

قبة الضلوع البارزة التي تقدم محراب جامع قرطبة. وهي من إنشاء الخليفة الحكم المستنصر عام ٣٥٤هـ/١٠٥٥م.
« عن : Titus »



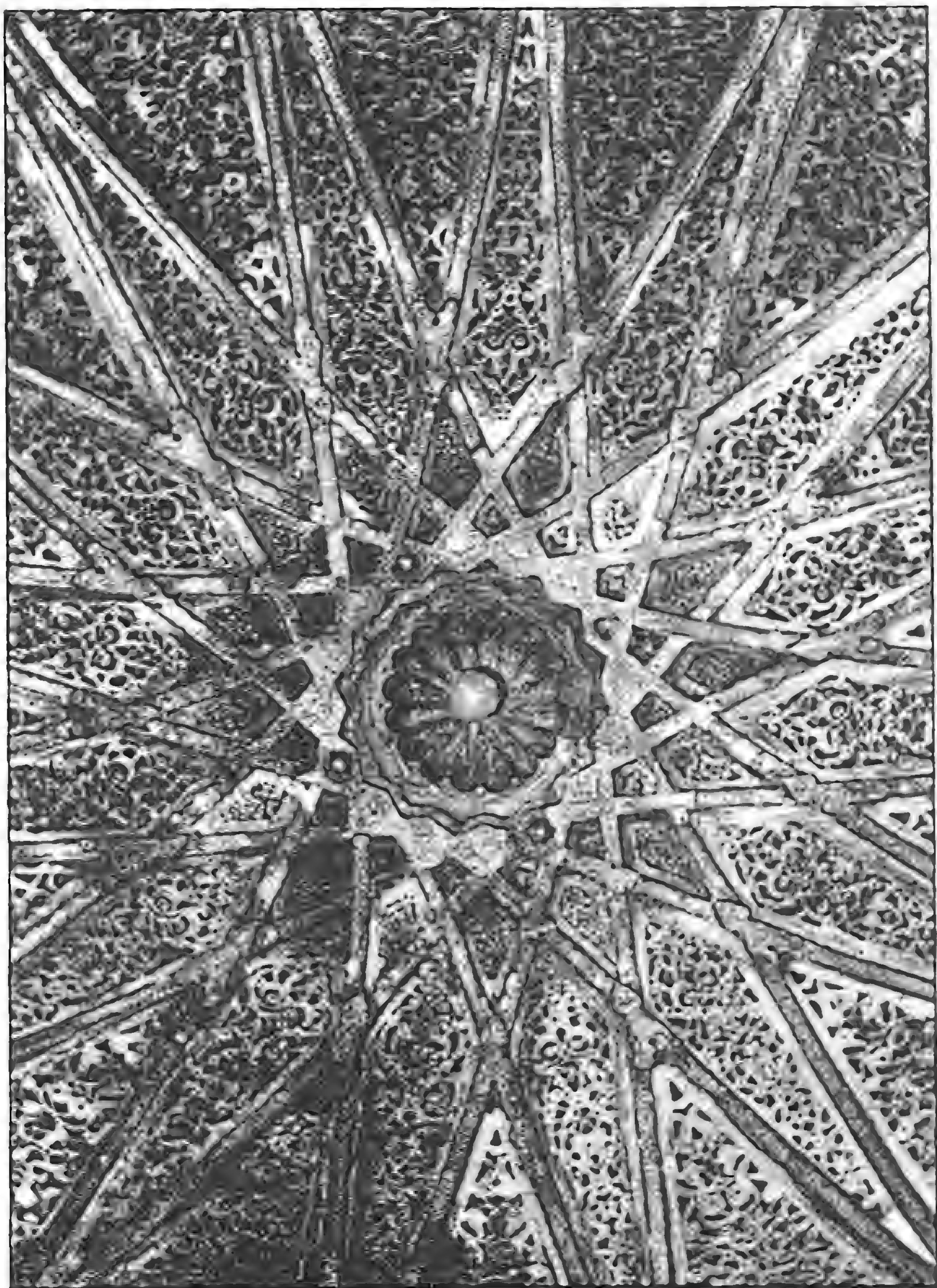
لوحة (٥)

قبة الضلوع البارزة المعروفة بقبة الضوء، تغطي بداية البلاطة الوسطى بجامع قرطبة،
وهي من إنشاء الخليفة الحكم المستنصر ٣٥٤هـ
« عن: د. عبد العزيز الدولاتي »



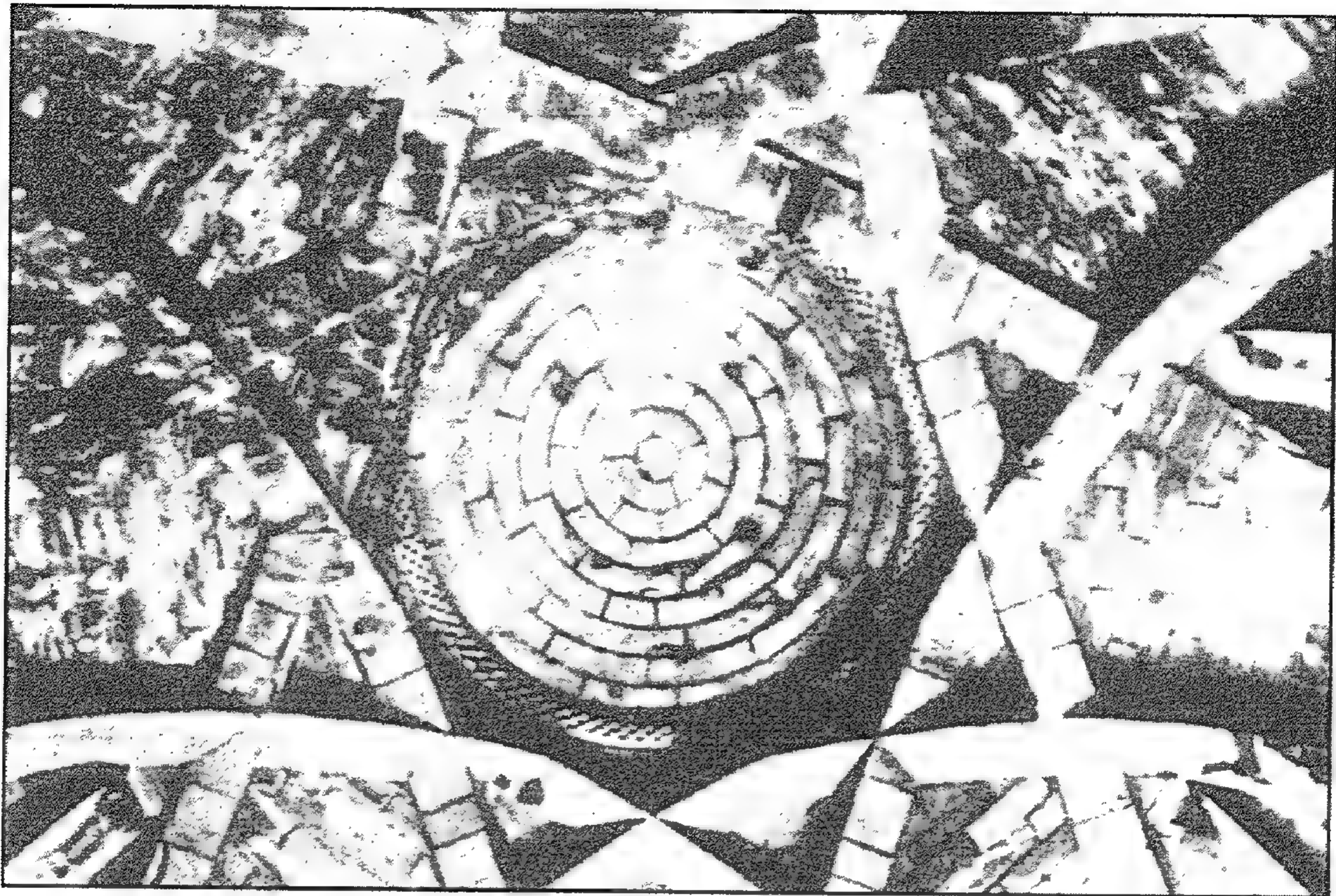
لوحة (٦)

قبة العقود المتقاطعة التي تعلو المحراب بجامع تازي المرني والتي شيدت على غرار
قبة العقود المرابطية بتلمسان « عن الباحث »



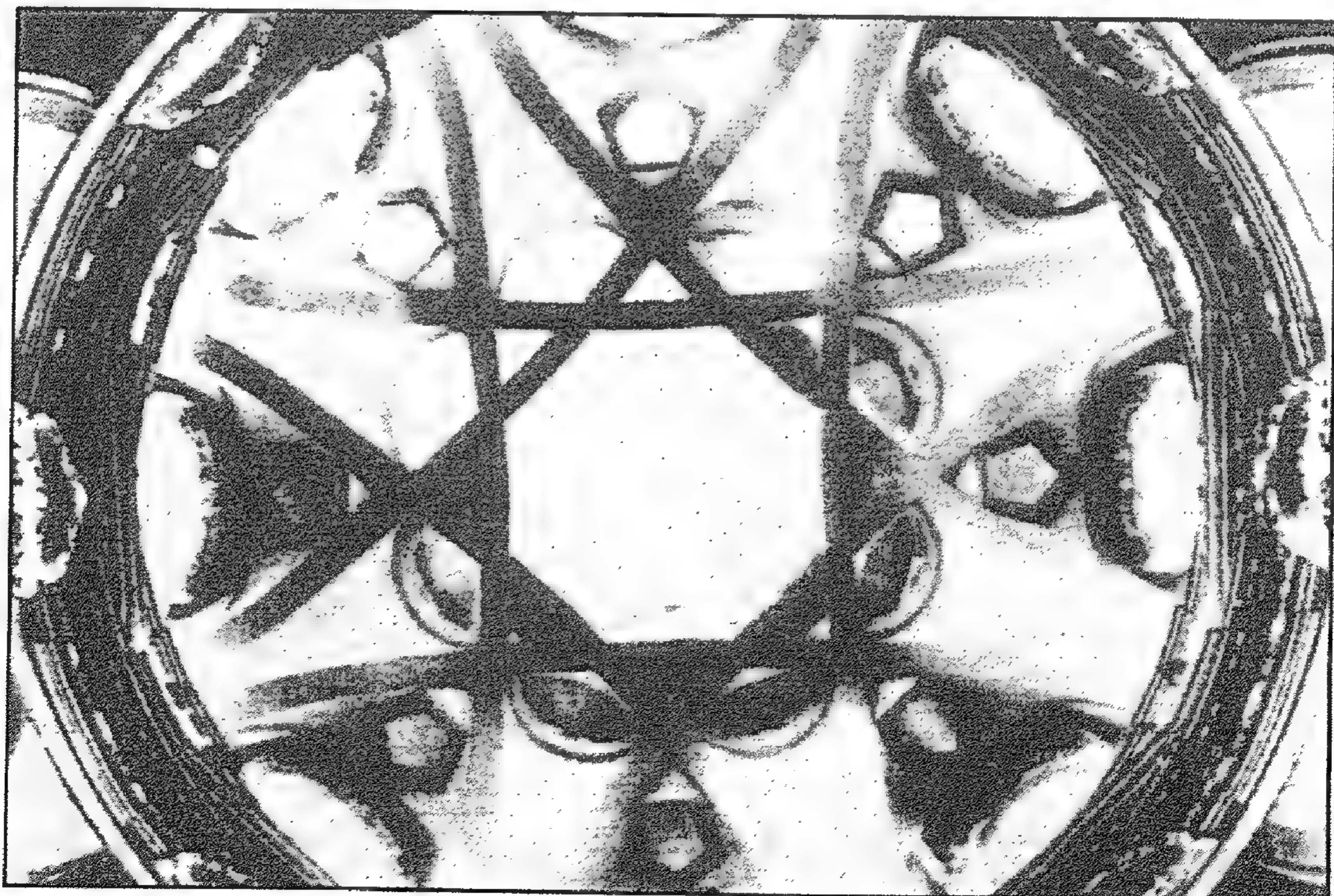
لوحة (٧)

قبة العفود المتقاطعة بجامع نازى، وتفاصيل لمجموعة الأوتار البارزة التي شكل منها هيكل القبة (عن أهيل)



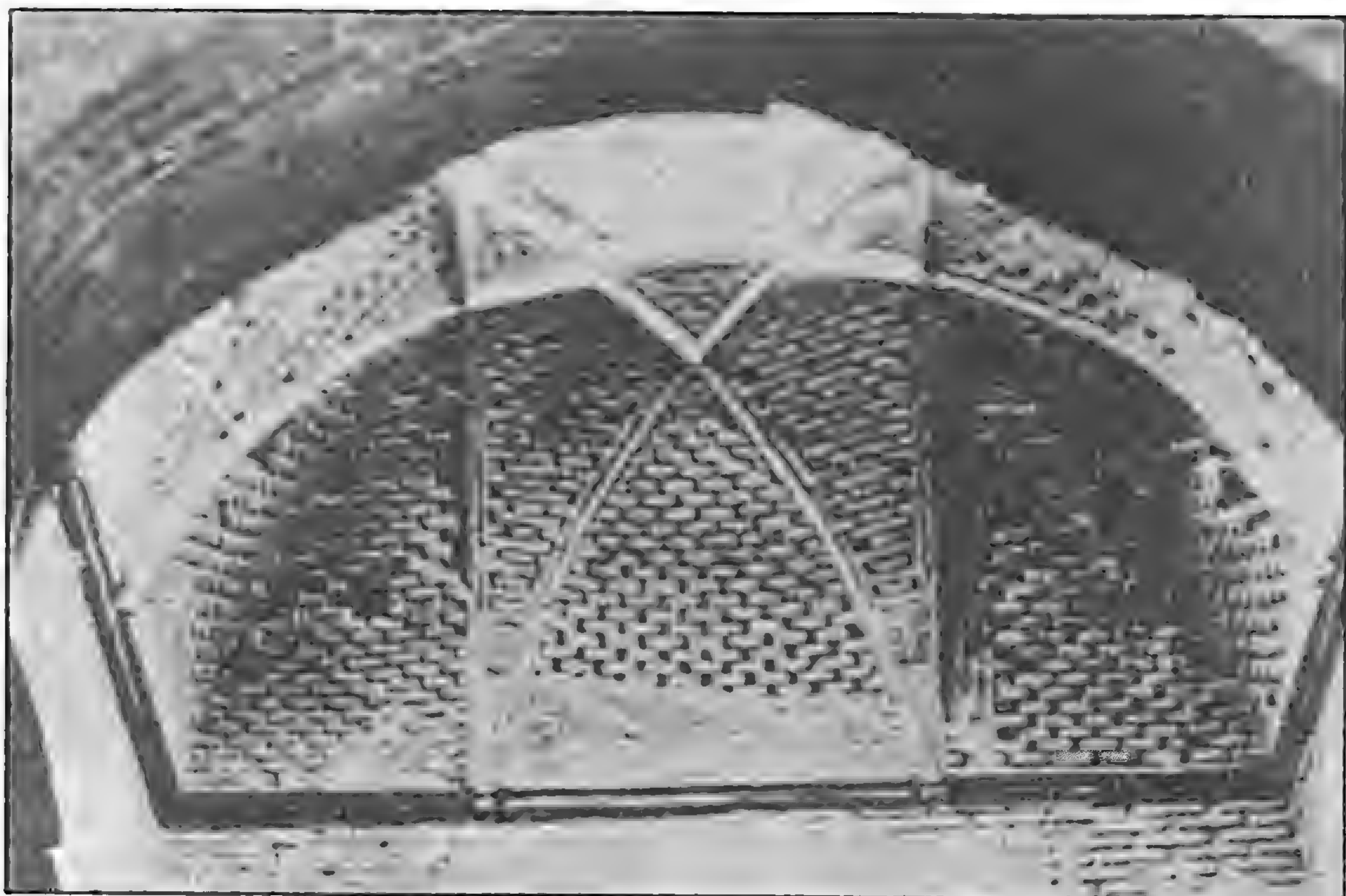
لوحة (٨)

إحدى القباب الإيطالية في كنيسة سان سيلكروفي نفارو وقد شيدت على غرار قبة تلمسان المرابطية «عن: شافعي»



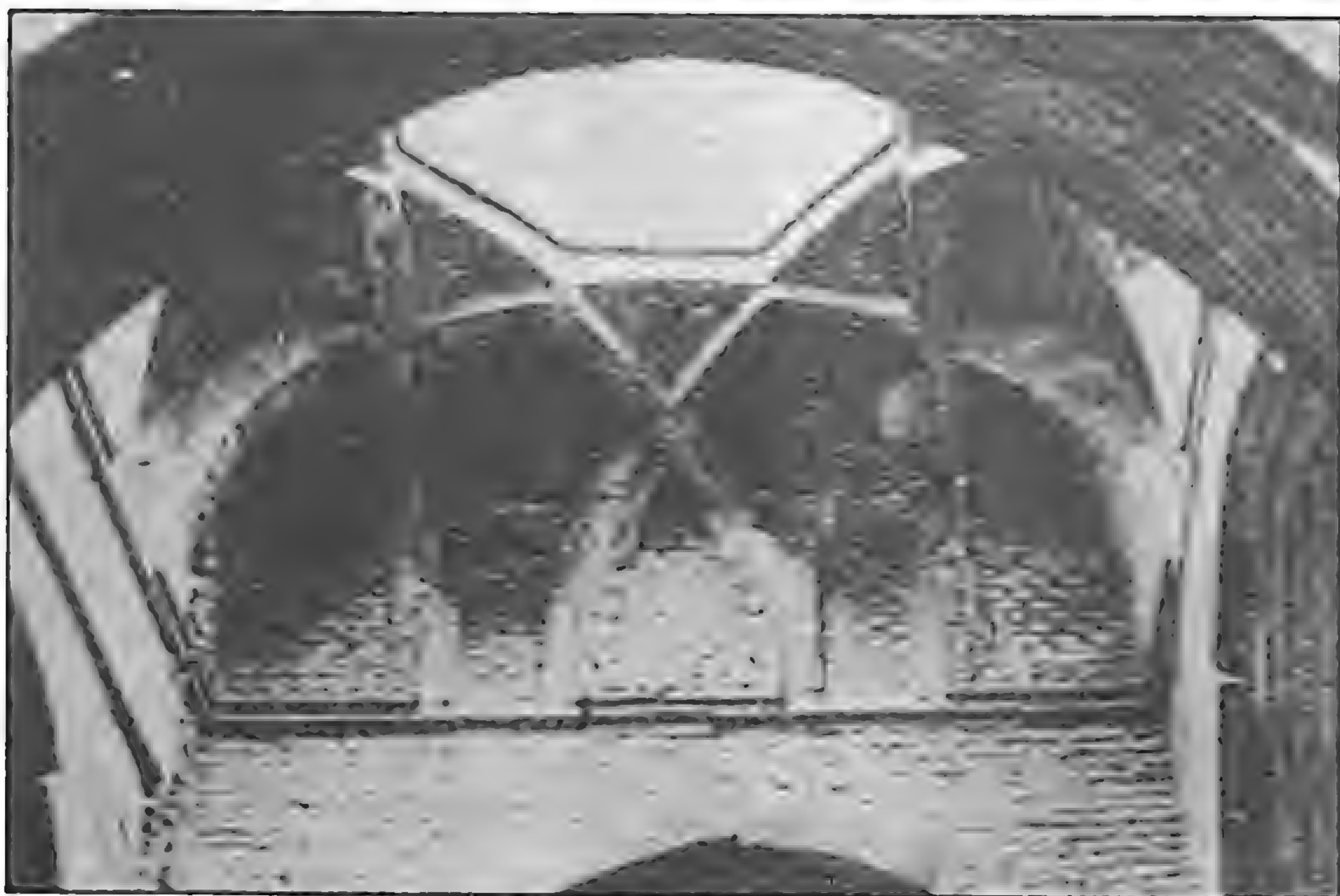
لوحة (٩)

إحدى القباب الإيطالية في كنيسة سان لورنزو، ويتضح فيها التأثير الإسلامي «عن: شافعي»



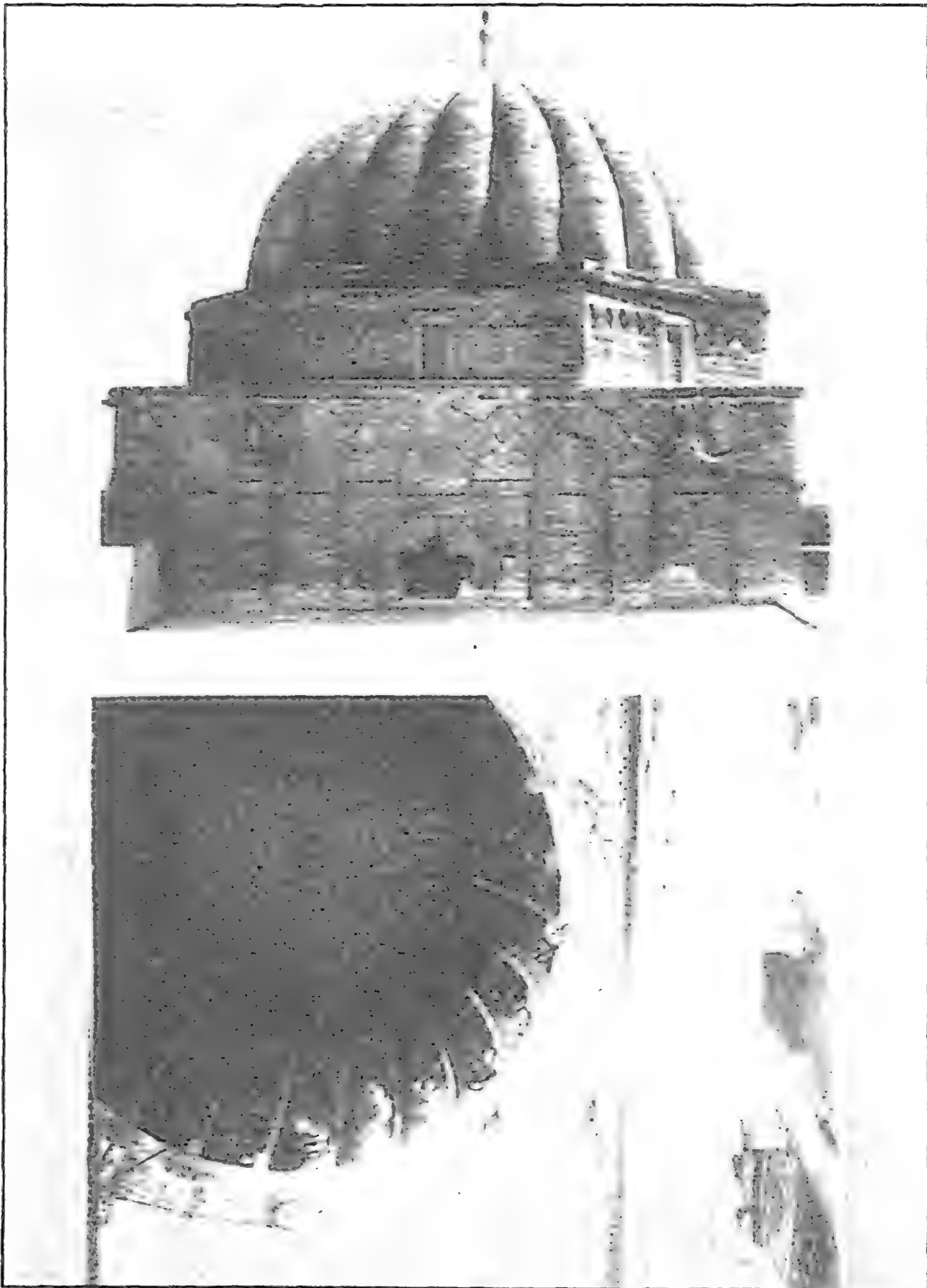
لوحة (١٠)

قبة العقود المتقاطعة في المسجد الجامع بمدينة أصفهان بإيران «عن موسوعة الفن الفارسي»



لوحة (١١)

قبة العقود المتقاطعة في المسجد الجامع بمدينة أصفهان بإيران «عن موسوعة الفن الفارسي»



لوحتا (١٣، ١٢)

قبة المحراب في جامع القيروان، وتفاصيل لمجموعة التضييعات الخارجية والتجويفات الداخلية (عن: هيل)

(١) محمد محمد الكحلوي .

«قبة العقود المركبة بمراكش المعروفة بقبة «البروديين»، بحث تحت الطبع بمجلة كلية الآداب، جامعة الملك سعود، وكذلك القباب المقرنصة في عصر المرابطين، بحث تحت الطبع بمجلة العصور.

(٢) تلمسان صيغة جمع بالبربرية لكلمة تلمس التي تعني المكان الذي يستقر فيه الماء ويقال إن تلمسان كانت تدعى أيام الرومان «بوماريا» أي الحدائق ويقال أيضا أصل تلمسان قريتا (آدغادير) و(ناقرارت) اللتان أسسهما ملك مراكش يوسف بن تاشفين، ثم انضمت القريتان فأصبحتا تلمسان.

وقد وصفها البكري فقال، «هي مدينة مسورة في سفح جبل شجر الجوز ولها خمسة أبواب ثلاثة منها في القبلة باب الحمام وباب وهب وباب الخوخة وفي الشرق باب العقبة وفي الغرب باب أبي فرة... وهذه المدينة تلمسان قاعدة المغرب الأوسط ولها أسواق ومساجد ومسجد جامع وأشجار وأنهار عليها طواحين» أبي عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، بغداد، مكتبة المثنى ص ص ٧٦-٧٧.

وانظر وصف مدينة تلمسان: الشريف الإدريسي، وصف إفريقية الشمالية الصحراوية مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق هنري بيريبي، الجزائر، ١٩٥٧م، طبعة معهد الدراسات العليا الإسلامية بالجزائر، ص ص ٥٤، ٥٥.

وانظر أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري، «رحلة العبدري»، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، طبعة جامعة محمد الخامس، ص ١١.

وانظر الحسن بن محمد الوزان الفاسي، «وصف إفريقيا»، جزءان، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، ١٩٨٢م، منشورات الجمعية التاريخية المغربية للتأليف والترجمة، ص ص ١٧-١٨.

وانظر مارموال كرنجال، «إفريقيا»، جزءان، ترجمة مجموعة باحثين، الرباط، ١٩٨٤م، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر، ج ١، ص ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) أنشأ مدينة مراكش يوسف بن تاشفين في عام ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م، وقد استغرق بناؤها ثمانية شهور، وأسس بها قصرا عرف بدار الحجر، ومسجدا جامعاً، أما والده علي بن تاشفين فقد سور المدينة بسور من الحجر، وأنفق على بنائه ما يقرب من سبعين ألف دينار، ونقل إليها الماء من خارجها، وظلت مراكش عاصمة المغرب والأندلس لمدة حكم المرابطين والموحدين. راجع شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان، خمسة أجزاء، بيروت ١٩٨٥م، دار صادر، ج ٥، ص ٩٤.

وانظر أيضا عن مدينة مراكش، مؤلف مجهول، «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية»، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء ١٩٧٩م، طبعة دار الرشاد، ص ١٥.

(٤) Maslow (B.) La Qoubbe Barudiyyin a Marrakech, Al Andalus, Vol., XII, 1948. p.113.

(٥) إن أول مثل لقبة عربية اعتمدت منطقة انتقالها على مقرنصات هي قبة المحراب في المسجد الجامع بالقيروان المؤرخة في ٢٢١هـ/ ٨٣٦م.

أحمد فكري: «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية»، القاهرة ١٩٧٠م، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ص ٤١٩.

(٦) قامت فكرة بناء قباب جامع قرطبة على عقود بارزة نصف دائرية من حجر منجور تتقاطع فيما بينها تاركة في وسطها فراغا مثنى الشكل في القباب الثلاث المتجاورة بالمقصورة ومربع الشكل في القبة المخرمة الكبرى.

انظر السيد عبد العزيز سالم، «مظاهر الأصالة في بنيان المسجد الجامع بقرطبة»، مقالة منشورة في بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية، الإسكندرية، ١٩٨٣م، طبعة مؤسسة شباب الجامعة، ص ٤٦.

(٧) القنانات في المصطلح المعماري هي مجموعة الأقواس أو الضلوع البارزة الرفيعة التي يتكون منها هيكل القبة. انظر فريد شافعي «العمارة الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها»، الرياض، ١٩٨٢م، عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، ص ١٨٠.

(٨) الأوتار في المصطلح المعماري هي مجموعة الكمرات المتشابكة المكونة لهيكل القبة والتي تنصب على مسطحات مستطيلة ومربعة ومستديرة. فكري، ص ٤٢٠.

(٩) توصف القبة معماریاً بقبة الأقواس المتقاطعة أو العقود المتقاطعة نظراً لأن تخطيطها المعماري يقوم على عقود نصف دائرية بارزة من حجر منجور تتقاطع فيما بينها مؤلفة أشكالاً نجمية مضلعة. انظر السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، جزآن، بيروت، ١٩٧١م. دار النهضة، ج ١، ص ٣٩٠.

(١٠) فكري، ص ٤١٩.

(١١) أطلقت قبة الضوء على القبة التي تغطي مصلى فيلا فينوسا بجامع قرطبة، انظر مانويل جوميت مورينو، «الفن الإسلامي في أسبانيا»، ترجمة لطفي عبد البديع والسيد عبد العزيز سالم، القاهرة، طبعة الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر، ص ١٤٥.

وانظر: HOAG, (J.D.) Western Islamic Architecture, The Great Ages of World Architecture. London - New York, 1955, pp, 94-116.

(١٢) الكحلوي، «مقاصير الصلاة في العصر الإسلامي»، مقالة بمجلة كلية الآثار - جامعة القاهرة، ١٩٨٩م، ص ص ٢١١-٢١٢.

(١٣) سالم، قرطبة، ج ١، ص ٣٨٦.

(١٤) انتقل نظام القبة المشيدة من الضلوع المتقاطعة من قرطبة إلى طليطلة ومن أمثلتها القباب المتقاطعة في مسجد الباب المردوم، كما انتشر هذا النوع من القباب في كنائس طليطلة ومن أمثلتها: «بيلين» في دير سانتاني وفي قبة «لاس ترينيرياس»، كما ظهر هذا النوع أيضاً في قبة مصلى قصر الجعفرية بسرقسطة. وفي خارج الأندلس ظهر هذا النوع من القباب في كنائس إيطاليا، ومن أمثلتها قبة العقود المتقاطعة «بكنيسة سان لورنز» وقبة العقود في كنيسة «سيكلروفي نفارو» في إيطاليا أيضاً. فكري، ص ص ٤٢٠-٤٢١.

انظر مورينو، ص ص ٢٤١-٢٤٢.

انظر سالم، ج ١، ص ص ٣٩٠-٣٩١.

(١٥) يعد هذا الجامع من أجمل المساجد المرابطية وقد شيده يوسف بن تاشفين بمدينة الجزائر عام ٤٧٥هـ / ١٠٨٢م، ثم قام والده علي بن يوسف بن تاشفين بعمل إضافات معمارية وزخرفية في عام ٥٣٠هـ / ١١٣٦م، ثم أعيد تجديده مرة أخرى في عهد دولة بني عبد الواحد من قبل بغمراش بن زيان.

انظر حسين مؤنس، «المساجد»، الكويت، ١٩٨١م. سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٧، ٢١٩٨.

(١٦) إيلي لامبير، «تطور العمارة الإسلامية في أسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا»، ترجمة عزبة جليان عطا الله، بيروت، ١٩٨٥م. دار آسيا ص ٢٠٦.

(١٧) Marcais (G.). MANUEL D'ART MUSULMAN L'ARCHITECTURE, Tunisie, Ageree, Maroc, Espag, Sicile., Paris, 1966 Editions Auguste plcard, Paris, Vol. I pp. 318-314.

(١٨) تتركز أرجل العقود في هذه القبة على حرمذانات (كوابيل) على عكس أرجل عقود قبة قرطبة فهي تتركز على أعمدة صغيرة ولهذا تميزت وسائد أرجل عقود قبة تلمسان بهذه الحرمذانات.

أرنست كونل، «الفن الإسلامي»، ترجمة أحمد موسى، بيروت، ١٩٦٦م، دار صادر، ص ١٢٣.

(١٩) يعتبر الدكتور عبد العزيز مرزوق مجموعة الزخارف التي تزين قبة المحراب في جامع تلمسان من أجمل أمثلة الزخارف الحصية في المغرب، حيث تشاهد العين أروع زخارف نباتية محفورة في الجص بعضها مخرم نلمس الضوء من خلال ثقبه.

محمد عبد العزيز مرزوق، «الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس» بيروت، دار الثقافة، ص ٨٦.

(٢٠) توريس بلياس، «الفن المرابطي والموحدي»، ترجمة سيد غازي، الإسكندرية ١٩٧٦م، دار المعارف الإسلامية، ص ص ٧٥-٧٦.

وانظر: Torres Balbas, Ars Hispaniae, Historia Universal del Arte Hispanico, Editorial plus Ultra, Madrid, p. 33. fig 20.

(٢١) كان هذا التطور في بناء قباب جامع قرطبة خطوة تقدمية كبيرة في التصميم المعماري تلاشت فيه وظيفة منطقة الانتقال والغطاء المنصف للقبة (الخوذة) وأصبح من السهل أن يغطي التصميم المسطحات كافة.

فكري، ص ٤٢٠.

(٢٢) شافعي، ص ص ١٨١-١٨٢.

(٢٣) شافعي، ص ١٨١.

(٢٤) أرجع بعض الباحثين قباب قرطبة إلى أصول إيرانية متأثرة بقباب الضلوع في جامع أصفهان الكبير، ولكن أ. د. سالم يرى أنه لا يمكن أن تكون قباب أصفهان مصدراً لقباب قرطبة لعاملين أولهما: أن قباب أصفهان تحتوي على نماذج أولية للضلوع المتقاطعة، والعامل الثاني أن قبة أصفهان تعود إلى القرن الحادي عشر الميلادي، مما يرجع التأثير القرطبي على أصفهان بصفتها الأقدم.

انظر، دافيد تالبوت رايس، «الفن الإسلامي»، ترجمة د. منير صلاح الراجحي دمشق ١٩٧٧م، مطبعة الجامعة، ص ٨٦.

وانظر عمر رضا كحالة، «الفنون الجميلة في العصور الإسلامية»، دمشق ١٩٧٢ م، المطبعة التعاونية، ص ٧٧.

وانظر سالم، «قرطبة»، ج ١، ص ص ٣٩١ - ٣٩٢.

Torres Balbas, Arte Hispano Musulman de Las Primeras bovedas francesas, Al: وانظر
- Andalus, Vol III, 1935. pp. 522 - 524.
Marcias: Vol., I., p. 319. (٢٥)

وانظر، شافعي، ص ١٨١.

(٢٦) سالم، «قرطبة»، ج ٢، ص ٣٩١.

(٢٧) راييس، ص ٨٦.

(٢٨) فكري، «أثر العرب»، ص ٤٢٠ - ٤٢١.

وانظر مسجد الزيتونة الجامع في تونس، مقالة بالمجلة التاريخية المصرية، المجلد الرابع، العدد الثالث، ١٩٥٢ م، ص ص ٨٦ - ٨٧.

(٢٩) لا شك أن أوجه التقارب والتشابه بين القباب التونسية في القيروان والزيتونة وبين القباب الأندلسية تنبئ عن أصول مشتركة قد ظهرت في منطقة واحدة، ولما كانت القباب التونسية في القيروان والزيتونة أقدم عهداً من القباب الأندلسية، فإن سمة التطور هي التي أوحى للمعمار القرطبي بناء القبة ذات الضلوع.

فكري، أثر العرب، ص ٤١٩.

(٣٠) فكري، أثر العرب، ص ٤١٩.

(٣١) لامير، تطور العمارة، ص ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٣٢) شافعي، العمارة ماضيها، ص ١٨١.

GRABAR (O.), The Formation of Islamic Art, New Haven and London, Yale University Press, fig. 54. (٣٣)

Marcais: Vol I pp., 318 - 320. (٣٤)

(٣٥) شافعي، ص ١٨٠ - ١٨١.

Marcais: Vol I p. 320. (٣٦)

Derk (Hill)., Islamic Architecture in North Africa - Farbr and Faber Limited, Queen Square London. 1976. p. 205. (٣٧)

(٣٨) بلباس، «الفن المرباطي»، ص ٧٦.

(٣٩) ينسب مسجد باب مردوم بطليطلة المعروف الآن، بكنيسة الكريستودي لالوث، إلى الباب الذي يقع المسجد بجواره والمعروف بـ «الباب المردوم» أما المسجد فيحتوي على نص إنشائي منقوش على واجهته يقرأ فيه، «بسم الله الرحمن الرحيم، أقام هذا المسجد أحمد بن حديدي من ماله ابتغاء ثواب الله، فتم بعون الله على يد موسى بن علي البناء وسعادة، فتم في المحرم سنة تسعين وثلاثمائة».

سالم، «المساجد والقصور في الأندلس»، الإسكندرية، ١٩٨٦ م، مؤسسة شباب الجامعة، ص ٣٣.

(٤٠) فكري، جامع القيروان، ص ٤٢٠.

(٤١) بلباس، الفن المرباطي، ص ٧٥.

-Trasse.. LA MOSQUEE DES TAZA., P.25.

(٤٢)

- MASLOW., LES MOSQUEE DE FES ET DE NORD DE MAROC, PARIS, وانظر
1934.

(٤٣) شافعي، ص ١٨٠ - ١٨١.

أولا - المصادر العربية :

الإدريسي، الشريف.

«وصف إفريقيا الشمالية»، مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق تحقيق هنري بريس،
طبعة معهد الدراسات العليا الإسلامية، الجزائر، ١٩٥٧ م.

البكري، أبي عبيد الله.

«المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب» وهو جزء من كتاب: «المسالك والممالك»، مكتبة المثنى،
بغداد.

الحموي، شهاب الدين ياقوت.

«معجم البلدان»، خمسة أجزاء، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٨٥ م.

العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد.

«رحلة العبدري»، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، منشورات جامعة الملك محمد الخامس، المغرب.

الوزان، الحسن بن محمد، (ليون الإفريقي).

«وصف إفريقيا»، جزءان، تحقيق محمد حجي وعبد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف

والترجمة، الرباط، ١٩٨٢ م.

مجهول، مؤلف.

«الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية»، تحقيق سهيل زكار، وعبد القادر زمامة، طبعة دار الرشاد،

الدار البيضاء، ١٩٧٩ م.

ثانيا - المراجع العربية :

الكحلوي، محمد محمد.

«مقاصير الصلاة في العصر الإسلامي»، مقالة بمجلة كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٨٩ م.

«قبة العقود المركبة المرباطية بمراكش المعروفة بقبة البروديين»، مقال تحت الطبع بمجلة كلية الآداب،

جامعة الملك سعود، الرياض.

«القباب المغربية في عصر المرابطين»، مقالة بمجلة العصور، تحت الطبع - الرياض.

سالم، السيد عبد العزيز.

«المغرب الكبير العصر الإسلامي»، طبعة دار القومية للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٦٦ م.

«قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس»، جزءان، طبعة دار النهضة، بيروت ١٩٧١ م.

«مظاهر الأصالة في بنيان المسجد الجامع بقرطبة»، مقالة ضمن كتاب بحوث في تاريخ الحضارة

- الإسلامية، طبعة مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٨٦م.
- «المساجد والقصور في الأندلس»، طبعة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
- شافعي، فريد محمود.
- «العمارة الإسلامية»، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، نشر عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٨٢م.
- فكري، أحمد.
- «مساجد الإسلام (١) مسجد القيروان» طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٣٦م.
- «مسجد الزيتونة الجامع في تونس»، مقالة بالمجلة التاريخية المصرية، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة، ١٩٥٢م.
- كحالة، عمر رضا.
- «الفنون الجميلة في العصور الإسلامية»، المطبعة التعاونية، دمشق ١٩٧٢م.
- مرزوق، محمد عبد العزيز.
- «الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس»، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ.
- مؤنس، حسين.
- «المساجد» سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م.

ثالثا- المراجع العربية:

- بلباس، (توريس)
- «الفن المرباطي والموحدي»، ترجمة د. سيد غازي، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٧٦م.
- رايس، (دافيد تالبوت)
- «الفن الإسلامي»، ترجمة د. منير صلاح الأصبحي، مطبعة الجامعة بدمشق ١٩٧٧م.
- كونل، (أرنست)
- «الفن الإسلامي»، ترجمة أحمد موسى، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م.
- مارموال، (كرنجال).
- «إفريقيا»، ترجمة مجموعة باحثين، جزآن، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٨٤م.
- مورينو، (مانويل جوميت)
- «الفن الإسلامي في أسبانيا»، ترجمة د. لطفي عبد البديع، ود. السيد عبد العزيز سالم، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- لامبير، (إيلي)
- «تطور العمارة الإسلامية في أسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا»، ترجمة عزبة جليان عطا الله، دار آسيا، بيروت، ١٩٨٥م.

رابعاً - المراجع الأجنبية :

- Balbas (Leopoldo Torres)
- Ars Hispanue Historia Universal del Arte Hispanico - Editorial Plus. Ultra Madrid.
- Arte Hispano Musulmán de las Primeras Bovedas Nervadas Francesas, al-Andalus, Vol. III, 1935.
- GRABAR. (OLEG)
- The Formation of Islamic Art Nem Haven and London, Yale University Press. 1973.
- HOAG. (J.D.)
- Western Islamic Architecture. The Great Ages of World Architecture London - New York. 1955.
- Hill. (Derek)
- Islamic Architecture in North Africa Farbr and Faber Limited Queen Square London, 1976.
- Maslow : (Boris)
- Las Mosquee de Fes et Nord de Moroc, Paris, 1034.
- La Qoubbe Barudiyyin a Marrokech al Andalus, Vol. XII, 1948.
- Marc : (G).
- Manuel d'Art Musulman l'Architecture - Tunisie, Algerie, Maroc, Espayne, Sicile. · Editions Auguste plcard-Paris. 1926.
- Terrasse : (H).
- L'Grande Mosquee de Taza Paris.
- L'Art hispono - Mouresque des Origines aul. XIII e Siecle. Paris. 1932.



الكرم المستحيل: قراءة جديدة في قصيدة الحطيئة «وطاوي ثلاث...»



١- النص :

د. صالح معيض الغامدي

- ١ - وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل
 - ٢ - أخي جفوة فيه من الإنس وحشة
 - ٣ - تفرد في شعب عجزوا إزاءها
 - ٤ - حفاة عراة ما اغتذوا خبز ملة
 - ٥ - رأى شبحاً وسط الظلام فراعته
 - ٦ - فقال ابنه لما رآه بحيرة
 - ٧ - ولا تعتذر بالعدم علّ الذي طرا
 - ٨ - فرؤى قليلاً ثم أحجم برهة
 - ٩ - وقال: «هيا رباه ضيف ولا قرى
 - ١٠ - فبيناهم عنت على البعد عانة
 - ١١ - ظماء تريد الماء فانساب نحوها
 - ١٢ - فأمهلها حتى تروت عطاشها
 - ١٣ - فخرت نحوص ذات جحش فتية
 - ١٤ - فيا بشره إذ جرّها نحو أهله
 - ١٥ - فباتوا كراماً قد قضوا حق ضيفهم
 - ١٦ - وبات أبوهم من بشاشته أبا
- ببيداء لم يعرف بها ساكن رسما
يرى البؤس فيها من شراسته نعما
ثلاثة أشباح تخالهم بهما
ولا عرفوا للبر مذ خلقوا طعاما
فلما بدا ضيفاً تضور واهتما
«أيا أبت اذبحني ويسر له طعاما
يظن لنا مالا فيوسعنا ذمّا»
وإن هو لم يذبح فتاه فقد هما
بحقك لا تحرمه تا الليلة للحما»
قد انتظمت من خلف مسجلها نظما
ألا إنه منها إلى دمها أظما
فأرسل فيها من كنانتها سهما
قد اكتنزت لحما وقد طبقت شحما
ويا بشرهم لما رأوا كلمها يدمى
فلم يغرموا غرما وقد غنموا غنما
لضيفهم والأم من بشرها أما

٢- حول النص :

يتفق محققو ديوان الخطيئة ودارسو شعره على أن هذه القصيدة من الأشعار التي تنسب للخطيئة ولم ترد في ديوانه، بل ألحقت ببعض نسخه^(١). وهذا النص الذي اعتمدناه في قراءتنا هذه هو النص الكامل أو هو أكمل نص استطعنا الوقوف عليه لهذه القصيدة. وهو نص قد قام بتحقيقه فؤاد أفرام البستاني في الجزء الذي خصصه للخطيئة من أجزاء مجموعته «الروائع». وقد اعتمد البستاني في تحقيقه هذه القصيدة فيما يبدو على النص الذي ورد في نشرة أحمد الشنقيطي لديوان الخطيئة (١٩٠٥ م)، وقابلها بالنص الذي ورد في نشرة جولدتسيهر للديوان (١٨٩١ م)، وبعض ما أسماه البستاني بالروايات المتأخرة لهذه القصيدة، والتي لم يكشف لنا الباحث عن مصادرها^(٢).

ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى الخلافات التي ظهرت في رواية هذه القصيدة في طبعات الديوان المختلفة، والتي يمكن إجمالها فيما يلي :

أ- سقط البيتان الرابع والتاسع من هذه القصيدة في كل من نشرة جولدتسيهر للديوان ومن نشرة دار صادر له، كذلك أسقطهما نعمان طه في نشرته الجديدة للديوان التي صدرت عن مكتبة الخانجي عام ١٩٨٧ م، وأشار إليهما في الهامش.

ب- ورد البيت الخامس في نشرة الشنقيطي قبل البيتين السادس والسابع، والبيت الخامس عشر بعد البيت السادس عشر.

ج- هناك اختلاف في رواية بعض مفردات هذه القصيدة في نشرات الديوان المختلفة. وسنشير هنا إلى هذه الاختلافات بذكر اللفظة أولاً كما وردت في النص المتقدم الذي اعتمدناه لقراءتنا هذه، ثم نتبعها بذكر اللفظة أو الألفاظ البديلة :

بيداء : تيهاء ، تفرد : أفرد ، بدا : رأى ، تصور : تسور ، تملل : تملل ،
فروى : تروى ، فيناهم : فيناهما ، ظاء : عطاشا ، ألا إنه : على أنه ، فتية :
سمينة ، إذ جرهما : أن جرهما ، أهله : قومه .

وكل هذه الاختلافات في رواية هذه القصيدة قد أخذت في الحسبان ، وأفدنا
منها أثناء إعدادنا هذه القراءة .

٣- مدخل :

عهدي بهذه القصيدة عهد قديم جديد ، فهو قديم لأنها كانت واحدة من
القصائد التي حفظتها في مراحل دراستي الأولى ، وهو جديد لأنني قد قمت
باختيارها مؤخراً لتكون أحد النصوص التطبيقية في مقرر الدراسات الأدبية الذي
أقوم بتدريسه منذ سنوات عدة . ولا أخفي عن القارئ الكريم أن السبب
الرئيس الذي جعلني أقدم على اختيار هذه القصيدة بعينها نصاً تطبيقياً كان
للهولة الأولى هو البعد القصصي فيها . إلا أنني أحسست بعد أن درستها فصولاً
عدة وتوطدت صلتني بها^(٣) أن المعنى الظاهر السطحي لهذه القصيدة ، والمتمثل
- أساساً - في العبارة القصيرة التالية التي كتبها جولدتسيهر توطئة لهذه القصيدة
عند نشره ديوان الخطبة : «وقال الخطبة يصف أعراباً جواداً صاحب صيد
ألفاً للفلوات» ، قد بدا لي ساذجاً ومستحيلاً ، وفي أقل الأحوال ضعيفاً . وأخذ
إحساسي هذا في التزايد كل مرة أقرأ فيها هذه القصيدة . وفي أثناء ذلك خطر
بالي أن أعود إلى بعض الدراسات التي تناولت هذه القصيدة ، لعلني أجد فيها ما
يبرر إحساسي هذا ، فتمكنت من الوقوف على أربع دراسات تناولت هذه
القصيدة مباشرة ، إما بالتحليل أو بالتعليق . وهذه الدراسات هي :

(١) الخطبة : البدوي المحترف ، للدكتور درويش الجندي .

(٢) القصة في الشعر العربي إلى أوائل القرن الثاني الهجري ، لعلي النجدي ناصف .

(٣) الحطيئة : أوس [كذا] بن جرول العبيسي ، لأسعد ذبيان .

(٤) الضيافة وآدابها في الشعر العربي القديم ، للدكتور مرزوق بن تنباك^(٤) .

كما اطلعت على عدد من الدراسات التي تعاملت معها بطريقة غير مباشرة ، أو أقل مباشرة ، كالدراسات التي تناولت بعض أغراض الشعر العربي القديم مثل الهجاء والكرم والصيد . . . إلخ .

وكم كانت خيبيتي كبيرة عندما اكتشفت أن هذه التحليلات والتعليقات والإشارات التي كتبت حول هذه القصيدة كانت تتخذ من توطئة جولدتسيهر مرتكزاً لفهمها أو لتفسيرها هذه القصيدة ، وإن اختلفت نقاط اهتمام كتابها . فهذه القصيدة عند هؤلاء الدارسين لا تعدو كونها مدحاً واصفاً ، أو وصفاً مادحاً للكرم والكرم . فهي - بإيجاز شديد - تحكي قصة أعرابي بائس يعيش مع زوجته وأبنائه الثلاثة في صحراء قاحلة منعزلة ، يأتيه طارق ليل فيحار في كيفية قراه . يراه ابنه على هذه الحال ، فيقدم نفسه قرى لهذا الضيف ، حتى ينقذ أباه من الذم والهجاء ، وبعد أن يهم الأب بذبح ابنه ، تأتي المصادفة لتحل هذه الأزمة ، فيرى الأعرابي قطعاً من حمر الوحش متجهة نحو الماء ، فيمهلها حتى ترتوي ثم يسدد فيها من كنانته سهماً ، فيصيب أتاناً شابة تمكنه من قرى ضيفه في جو مفعم بالحب والحميمية تجاه هذا الضيف .

٤ . القراءة الجديدة:

إن القراءة المتعمقة لهذا النص تكشف - في اعتقادنا - مدى هشاشة هذا المعنى السطحي الظاهر ، فالنص مليء بالتناقضات والمغالطات والمبالغات ، بل

حتى المستحيلات التي تجعل من التمسك بهذا المعنى الحرفي أمراً غير معقول وغير منطقي . ويمكننا تحديد نوعين من هذه المغالطات والتناقضات ، أحدهما داخلي نصي ، والآخر خارجي :

أ - التناقضات والمغالطات الداخلية : يمكن إدراك هذه التناقضات والمغالطات على عدة مستويات ، نذكر منها ما يلي :

١ - فاعل الكرم ← جائع ، مرمّل ، مستوحش من الناس ، أهله حفاة عراة جائعون محرومون .

٢ - مكان فعل الكرم ← صحراء قاحلة بعيدة منعزلة مضللة .

٣ - علامات الكرم ← غائبة تماماً . (لا نباح ولا نار، ولا فرحة بقدوم الضيف)

٤ - أداة الكرم ← لا يملك هذه الأداة (المصادفة) .

٥ - وسيلة الكرم ← الصيد .

٦ - مادة الكرم ← نحوص شابة مريض .

٧ - تبعة الكرم ← التفكير في ذبح الابن / ذبح الحيوان .

٨ - تقييم الكرم ← من مبدأ الربح والخسارة .

ب - التناقضات والمغالطات الخارجية : يمكن إدراك هذه المغالطات والتناقضات عن طريق الإشارة إلى الجوانب الثلاثة التالية المشهورة في شخصية الخطيئة :

١ - كون الخطيئة واحداً من أشهر بخلاء العرب الذين عرفوا بشدة بخلهم وطردهم للأضياف .

٢ - ما عرف عن الخطيئة من ثورة على كثير من القيم القبلية العربية ، بما في ذلك قيم الكرم .

٣- ما عرف عن هشاشة تدينه، هذا إذا افترضنا أن دافع الكرم في هذه القصيدة كان دافعاً دينياً، وهو احتمال ضعيف جداً^(٥).

وعلى الرغم من أن بعض الدارسين قد وقف على بعض هذه التناقضات الداخلية فإنها لم تصرفهم عن المعنى السطحي لهذه القصيدة الذي ظل مسيطراً على فهمهم إياها، فلقد تساءل ناصف - على سبيل المثال - عن السبب الذي جعل الخطيئة يصور هذه الأسرة التي تقوم بفعل الكرم بهذه الصورة المزرية، وعبر عن عدم استساغته إياها، حيث قال: «ماذا كان يضيره أو يضير قصته لو أنه صورهم على حالة سوية من حالات الحياة المألوفة في البادية لعهدده كما صنع الآخرون من قصاص القرى؟»^(٦). ولقد عبر ناصف - أيضاً - عن عدم استساغته اقتباس الشاعر قصة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام، كما سنرى لاحقاً.

أما فيما يتعلق بالتناقضات الخارجية فإن أغلب الدارسين الذين تعاملوا مع هذه القصيدة قد وقفوا عليها، لأنهم ربطوا كثيراً بين شخصية الأعرابي بطل القصيدة / القصة وبين شخصية الخطيئة. ومع ذلك، وبالرغم من إدراكهم هذه التناقضات والمغالطات، فقد قبلوا المعنى السطحي لهذه القصيدة ولم يجيدوا عنه، وذهبوا يبحثون عن مبررات تمكنهم من الاحتفاظ بهذا المعنى الحرفي على الرغم من وجود هذه التناقضات، فالجندي يرى أن نظم هذه القصيدة كان نتيجة حلم من أحلام اليقظة لاستحالة تحقيقها في عالم الواقع^(٧)، أما ناصف فيرى أنه كان نتيجة لحظة من لحظات استيقاظ الضمير عند الخطيئة^(٨)، وأما الدكتور مرزوق فيرى أنه كان نتيجة للعادات الاجتماعية التي أملت على الخطيئة نظم هذه القصيدة / القصة بكل تفاصيلها^(٩).

ونحن نتساءل هنا فنقول: لماذا تظل هذه الرغبة عند الحطيئة في القيام بفعل الكرم حلماً من أحلام اليقظة؟ وما الذي منعه من تحقيقها في عالم الواقع؟ ألم يقوم الحطيئة في حياته - حقيقة - بفعل الكرم هذا؟ ألم يجد نفسه مراراً مجبراً على القيام به؟ فكتب الأدب تروي لنا أكثر من حادثة قام الحطيئة فيها بفعل الكرم^(١٠)، فلماذا الحلم إذن؟

وهل يمكننا - حقيقة - عزو ثورة الحطيئة على كثير من القيم العربية القبلية بما فيها قيم الكرم إلى غياب ضميره؟ ألا يمكن أن تعزى هذه الثورة إلى حقيقة أن الحطيئة كان يمتلك قيماً مختلفة خاصة به وبفئة اجتماعية أخرى كان يتحدث بلسانها كما سنرى لاحقاً؟ وحتى لو قبلنا مقولة «استيقاظ الضمير» هذه، فنحن نزعم أن الحطيئة لم يستيقظ ضميره بهذا المعنى حول كثير من القيم القبلية بل الإسلامية حتى آخر لحظة من حياته عندما ترك وصيته العبثية المشهورة^(١١).

أما أن تكون العادات الاجتماعية هي التي أملت على الحطيئة كتابة هذه القصيدة، فأمر مستبعد تماماً ينقضه ما عرف عن الشاعر من ثورة على كثير من القيم القبلية بما فيها قيم الكرم كما أسلفنا.

أما نحن فنرى أنه لا يمكن أن تحدث هذه التناقضات والمغالطات في هذه القصيدة إلا نتيجة لسببين اثنين:

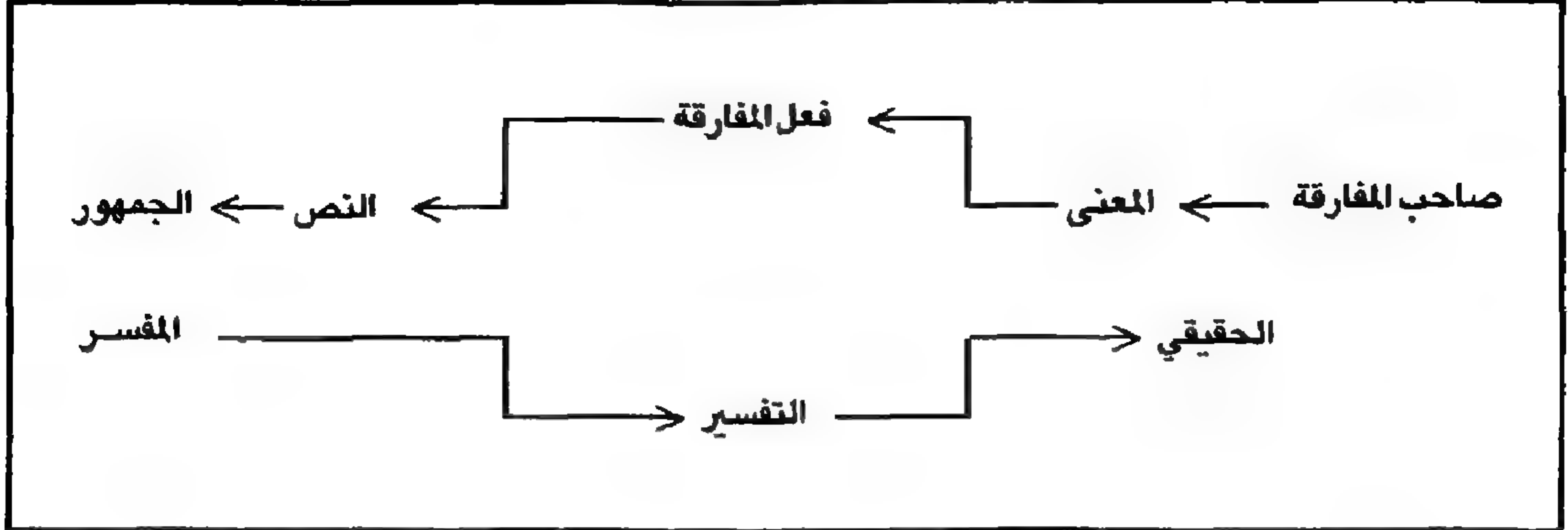
أحدهما: كون الشاعر ساذجاً أو حتى مجنوناً إلى الحد الذي يجعله لا يدرك هذه التناقضات في قصيدته، والآخر: أن الشاعر كان يدرك هذا كله، وقد تعمد وضع هذه التناقضات والمغالطات. ولأننا نستبعد السبب الأول لعلمنا بذكاء الشاعر وبراعته في نظم الشعر وتمكنه من صنعه^(١٢)، فلا بد - إذن - من البحث عن السبب الذي جعله يحافظ على هذه المغالطات والتناقضات في

قصيدته على الرغم من أنه كان على علم أكيد بوجودها فيها، وأن المتلقي المتمكن سوف يقف عليها.

وفي سبيل العثور على هذا السبب ينبغي علينا أولاً أن نطرح المعنى الحرفي لهذه القصيدة، وأن نبحث عن معنى عميق يفسر لنا هذه التناقضات ويجعل وجودها في النص مبرراً ومنطقياً. ولقد فكرت في هذا الأمر ملياً إلى أن اهتديت إلى أسلوب فني وظفه الشاعر في قصيدته توظيفاً بارعاً، هو أسلوب أو إستراتيجية المفارقة Irony^(١٣) الذي يجعل المعنى الحرفي لهذه القصيدة يختلف تماماً - بل حتى يناقض - المعنى العميق الباطن الذي قصده الشاعر. والشاعر في هذه القصيدة لا يمدح الكريم ولا الكرم كما يبدو للوهلة الأولى، إنه في حقيقة الأمر ينتقد الكرم، ويسخر من الأعراف الرسمية المعلنة التي ترتبط بفعل الكرم كما سنرى. ودليلي الرئيس على كل هذا هو تلك التناقضات والمغالطات التي أشرت إليها آنفاً، فهي العلامات Markers التي هدتني إلى اكتشاف إستراتيجية المفارقة في هذا النص. ولعل السبب الذي يجعل الوصول إلى هذا المعنى العميق أو الباطن للنص أمراً شاقاً هو إحكام الشاعر توظيف أسلوب المفارقة إحكاماً جيداً، والطبيعة المعقدة للمفارقة التي تنشأ كما ذكرت سيزا قاسم «نتيجة لعملية سكهها Encoding وحلها Decoding وذلك لأنها تشتمل على دال واحد ومدلولين اثنين: الأول حرفي ظاهر، والثاني متعلق بالمغزى، موحى به، خفي»، كما أنها «... تشتمل على علامة Marker توجه انتباه المخاطب نحو التفسير السليم للقول... وبالتالي تفرض عليه تفسيرها السليم»^(١٤).

ولعل الخطأ التالى التي اقتبسناها عن (د. سي. ميويك)^(١٥)، توضح عملية سك الشاعر للمفارقة وحل القارئ لها:

الترميز وفك الرموز السياق الاجتماعي - الثقافي



ملحوظات:

- ١ - صاحب المفارقة هنا هو الشاعر الخطيئة، (الحقيقي أم النصي).
- ٢ - المعنى الحقيقي الذي يريد إيصاله الشاعر هو ذم الكرم والسخرية بالأعراف القبلية المتعلقة بفعل الكرم في مجتمعه.
- ٣ - فعل المفارقة يتكون مما يلي:
 - أ - تحول المعنى أو المقصد الحقيقي للشاعر إلى رسالة مفارقة، حيث يبدو ذم الكرم وكأنه مدح له.
 - ب - إقامة الدرجة المطلوبة من القبول، وذلك عن طريق تعمية الشاعر المعنى الحقيقي والتظاهر بأنه يمدح الكرم عن طريق الإشادة بهذا الأعرابي الذي التزم ظاهرياً بأعراف الكرم الرسمية في مجتمعه.
 - ج - توفير إشارات وعلامات في النص تساعد القارئ على اكتشاف المفارقة، مثل التناقضات والمغالطات التي وردت في هذه القصيدة والتي ذكرناها آنفاً.

٤ - تشمل كلمة «النص» هنا الرسالة المقبولة السطحية لهذه القصيدة إلى جانب الإشارات والعلامات التي يفسرها قارئ القصيدة ضمن سياق اجتماعي - ثقافي عام، يمثله في هذه الخطاطة المستطيل الذي يحيط بعملية المفارقة .

٥ - يقوم التفسير «بقلب» فعل المفارقة، فتحت تأثير الإشارات أو تصادم الرسالة مع السياق، يتخلى القارئ عن قبول المعنى السطحي الذي هو مدح للكرم ويحوّله إلى ذم له، وبذلك يبلغ مأرب صاحب المفارقة .

٥ - التحليل :

وسنقوم بتحليل هذه القصيدة نرجو أن يكون مقنعاً لتبرير قراءتنا هذه . وعلى الرغم من أننا قد حاولنا في هذا التحليل ألا نركز كثيراً على ربط القصيدة بسيرة الخطيئة، وأن نركز بالدرجة الأولى على النص بغض النظر عن قائله، فلا نستطيع أن نزعم أن قدراً معيناً من معرفتنا بسيرة الخطيئة وشعره لم يتسرب - ولو دون وعي - إلى هذا التحليل . ما نستطيع زعمه هو أن قراءتنا الجديدة لهذه القصيدة - منفصلة عن الخطيئة - قراءة صحيحة أو قوية أو على أسوأ تقدير مشروعة، أما إذا ربطنا هذه القصيدة بالخطيئة فلا شك لدينا في صحة قراءتنا إياها .

أ - المقطع / المشهد الأول (الآيات من ١ - ٤)

لعل أهم ما يلفت الانتباه في هذا المقطع كونه مشحوناً بصفات للأعرابي وأهله هي أبعد ما تكون عن صفات الرجل الكريم، أو الرجل الذي يتوخى منه القيام بفعل الكرم، أو الرجل القادر على القيام به حتى وإن لم يكن الكرم من سجايه، فهناك الجوع القاتل، والإرمال، والعزلة المكسائية والنفسية، والاستيحاء من الناس، وشراسة الطباع، والحفا، والعري، والحرمان . ونحن

نعلم أن صورة الكريم في كثير من شعرنا العربي هي أنه إنسان اجتماعي يحب الناس ويأنس بهم، ولا يستوحش منهم، بل ينزل وسط البيوت، وعلى قارعة الطريق، وفي المناطق المرتفعة من الأرض، ليكون على مرأى من الوافدين والطارقين. ولأن الشواهد الشعرية على هذه الصورة أكثر من أن تحصى هنا، فسنكتفي بإيراد الأبيات المختارة التالية:

- ١ - أغشى الطريق بقبتي ورواقها وأحل في نشر الربي فأقيم^(١٦)
- ٢ - وسط البيوت لكي يكون مظنة من حيث توضع جفنة المسترفد^(١٧)
- ٣ - ولست بحلال التلال مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد^(١٨)

وإذا ما حدث وأقام الكريم بعيداً عن المنازل، وكان الوقت ليلاً، فإنه يضع علامات وأمارات حول بيته، ليهتدي إليه الطارقون، فهناك على سبيل المثال النار التي تتقد - نار القرى -، وهناك الكلاب التي تهدي الأضياف الذين يستنبحونها، كما يتضح من الأبيات التالية:

- ١ - حضأت له ناري فأبصر ضوءها وما كاد لولا حضأة النار يبصر - دعت به بغير اسم هلم إلى القرى فأسرى ييوع الأرض والنار تزهر^(١٩)
- ٢ - فلما سمعت الصوت ناديت نحوه بصوت كريم الجد حلو شائله - فأبرزت ناري ثم أثقت ضوءها وأخرجت كلبي وهو في البيت داخله^(٢٠)

أما بطل هذه القصيدة فلا يملك شيئاً من مظاهر القرى هذه، فهو مستوحش من الناس، يحب العزلة التي اختارها وينعم بها، لذا فهو يقيم في صحراء مجهولة مضللة لا سبيل إلى الوصول إليها، فهي بعيدة كل البعد عن الطراق والعابرين. ثم هو لا يملك من علامات القرى شيئاً، فلا نار تتقد ولا

كلب ينبع ، على الرغم من أن طروق الضيف له كان ليلاً . وبطل هذه القصيدة لا يظهر شيئاً من البشر بالضيف ولا البشاشة له ولا الترحيب به ، على الرغم من أن هذه الأمور كانت من أساسيات القرى والضيافة في المجتمع العربي كما تصورها لنا كثير من أخبار الكرم العربي وأشعاره (٢١) .

وصورة الحرمان التي صورت بها هذه الأسرة صورة تثير الشفقة في نفوسنا ، فهذه الأسرة الجائعة المحرومة هي من أكثر الناس حاجة إلى الطعام والكساء ، لذلك فهي آخر من يطلب منها القيام بفعل الكرم ، بل لعل الضيف يرحل عنها بمجرد اكتشافه هذه الحالة الرثة التي وجدها فيها . وهنا نتساءل كما تساءل ناصف ، لماذا اختار الشاعر أن يصور هذه الأسرة في هذه الصورة البائسة؟ ألم يكن في مقدوره إظهارها في صورة أحسن من هذه قليلاً؟ قد يقال : إن الغنى ليس ضرورياً للإنسان لكي يصبح كريماً ، بل إن الكرم ليصبح أقوى منزلة إذا كان المضيف ليس غنياً ، كما هو واضح من قول الشاعر :

ولم يكن أكثر الفتيان مالاً ولكن كان أرحبهم ذراعاً (٢٢)

لكن هذه الإجابة – على الرغم من مشروعيتها – ليست مقنعة في نظرنا ، فالشاعر في البيت السابق يقر بأن ممدوحه كان يمتلك قدراً من المال يمكنه من القيام بفعل الكرم ، حتى وإن لم يكن أكثر الناس مالاً . لكن الأمر بالنسبة لهذه الأسرة البائسة ليس هو قلة المال أو تواضع الحال بل انعدام المال تماماً وسوء الحال على الدوام .

لذلك نعتقد أن الشاعر قد أراد عن طريق المبالغة في هذا التصوير البائس لهذه الأسرة أن يظهر مدى قسوة الأعراف القبلية المتعلقة بفعل الكرم ، التي تقضي بأن يقوم كل فرد من أفراد المجتمع بفعل الكرم هذا ، بغض النظر عما إذا كان في مقدوره القيام به أو لا . وهو إن لم يقم به ، فليتحمل تبعه ذلك : الهجاء والذم .

ب- المقطع / المشهد الثاني (الآيات من ٥ - ٩)

في هذا المشهد نجد أن الأعرابي يصاب بالفرع عند رؤيته الشبح الذي قدم إليه، فما سبب هذا الخوف والفرع؟ أهو تخوف الأعرابي من كون هذا الشبح قاطع طريق، أو فاتكاً يريد به سوءاً كما يعتقد أغلب الدارسين؟ الحقيقة أن هذا السبب يبدو من وجهة نظرنا ضعيفاً جداً؛ فهذا الأعرابي الذي فضل أن يعيش في هذه الصحراء المقفرة المنعزلة وهو يعلم سلفاً ما يحيط به من أخطار، لم يكن ليخيفه هذا الشبح كائناً من كان، فقد أكسبته هذه الحياة التي اختار أن يحياها مناعة ضد كل المخاطر، فهو شبح يعيش بين أشباح. ثم ما الذي يدعو قاطع الطريق أو الفاتك إلى استهداف هذا الأعرابي بالذات، وهو لا يملك شيئاً يقات به هو وأسرته، ناهيك عن امتلاكه مالا يغري قطاع الطريق بسرقة.

لذلك نعتقد أن ما أخاف هذا الأعرابي وأذهله إنما كان رؤيته إنساناً، بغض النظر عن كون هذا الإنسان قاطع طريق أو فاتكاً أو ضعيفاً. فهذا الأعرابي كان كما نعلم أخاً جفوة، مستوحشاً من الإنس، شرس الطباع، صعلوكاً بمعنى من المعاني لا يأنس إلا في وحدته، ولا يقر له بال إلا في عزلة وبعده عن الناس وعندما تبين له أن الطارق يريد القرى أصيب بهم وحزن شديد، لا لأنه لا يملك ما يقدم لهذا الضيف، بل لأنه كان يخشى الذم والهجاء.

أما تقديم الابن نفسه طعاماً للضيف، فهو في اعتقادنا استغلال رائع من الشاعر لقصة سيدنا إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام؛ فقد وظف الشاعر هذه القصة في نصه توظيفاً فنياً خدمه لإيصال فكرة رئيسة ومهمة كما سنرى على الرغم من استخفاف بعض الدارسين بهذا التوظيف، عندما قال أحدهم: «وهو [الخطيئة] إذ يقتبس لابنه من قصة إسماعيل مع أبيه إبراهيم عليه السلام لا يحسن الاقتباس ولا ينزله فيما يشبهه أو يضاهيه. لقد كان ما كان من إبراهيم

وإسماعيل عن وحي من الله ، فلم يكن لهما بد من أن يمضياه ، والأنبياء لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون . أما ما كان من الأب وابنه فعن صنعة غير محكمة ، وفي مقام لا يستساغ ذوقاً أن يكون فيه ، إلا بين من يأكلون لحوم البشر» (٢٣) .

ولعل سبب استخفاف بعض الدارسين بهذا التوظيف واستهجانهم إياه هو أنهم نظروا إليه عن طريق فهمهم هذه القصيدة فهما سطحياً ظاهراً ، وكان لا بد لهم من أن يصلوا إلى هذه النتيجة .

أما نحن فنعتقد أن الشاعر لم يكن - حقيقة - ليجهل الفرق بين الموقفين ، ولكنه أراد أن يصور عن طريق هذا الاقتباس - بطريقة ساخرة ومبالغ فيها بالطبع - مدى قوة الأعراف القبلية الخاصة بفعل الكرم وقسوتها ، وكيف أنها كانت ملزمة ومطاعة ، تماماً مثل الأوامر الإلهية التي يجب أن تنفذ أو أن يلتزم بها دون مساءلة أو تردد . فهذه الأعراف القبلية لها من القداسة في مجتمع الشاعر ما للأوامر الإلهية ، وكأنها لم تكن من صنع البشر . وهذه المقابلة (المفارقة) بين الأعراف القبلية والأوامر الإلهية هي التي اتكأ عليها الشاعر كثيراً ليعبر عن عدم ارتياحه لهذه الأعراف القبلية ، وامتعاضه منها ، بل حتى سخريته بها ، خاصة عندما تحيل الإنسان إلى آكل للحوم البشر . ومن يفكر في ذبح الابن ؟ إنه الأب . ومجرد التفكير في هذا الأمر يثير في نفوسنا الاشمئزاز والرعب ، دع عنك القيام به أو المشاركة فيه .

ج - المقطع / المشهد الثالث (الآيات من ١٠ - ١٦)

هذا المقطع يثير عدداً كبيراً من التساؤلات : فإذا كان الشاعر يريد - حقيقة - امتداح الأعرابي بالكرم ، فلماذا جعل انفراج الموقف يتم عن طريق المصادفة ، الأمر الذي يقلل كثيراً من دور الأعرابي في القيام بفعل الكرم ، وبالتالي في التقليل من امتداحه به ؟ فالمصادفة هنا هي الكريمة وليس الأعرابي .

ثم ما الذي جعل الشاعر يلجأ إلى الصيد وسيلةً يتخذها الأعرابي كرمًا لضيفه؟ فمن خلال اطلاعي على أدبيات الكرم العربي وأشعاره، لم أجد - ولو مرة واحدة - أن فعل القرى قد تم بهذه الوسيلة، مهما كان المضيف معدماً. ففي أسوأ حالات العدم، نجد أن المضيف قد يقوم «بفصد عروق راحلة الضيف، ويستخرج بعض دمها ويطبخه للضيف»، وقد «ينحر ناقة الضيف له فيطعمه لحمها ويعده العوض» (٢٤).

وهناك سؤال آخر يثيره هذا المقطع، وهو لماذا ركز الشاعر على مشهد الدماء، كما يتضح من قوله: «ألا إنه منها إلى دمها أظما»، وقوله: «ويا بشرهم لما رأوا كلمها يدمى؟» فهذا المشهد الدموي الذي يثير في نفوسنا النفور من هذا الأعرابي وأهله الذين أحالتهم هذه الأعراف القبلية المتعلقة بالكرم إلى ما يشبه مصاصي الدماء، كان - ويا للمفارقة - مصدر بشر وابتهاج وسرور لهذا الأعرابي وأهله.

ثم لماذا جعل الشاعر هذا الأعرابي يمهل قطع حمر الوحش إلى أن ارتوت، ولم يسدد سهمه إليها وهي في طريقها إلى الماء، أو أثناء شربها الماء، على الرغم من أنه قد يخاطر بهربها؟ ثم ما الذي جعل الشاعر يختار هذه النحوص أو الأتان الشابة المرضع ليجعلها هدفاً لسهم الأعرابي؟ ألم يكن في مقدوره أن يجعل هذا الهدف مسحلاً سميناً، ولن يؤثر ذلك مطلقاً على فعل الكرم الذي قام به الأعرابي؟

هل يمكن القول إن الشاعر أراد من كل هذا أن يصور مدى جناية الكرم وأعرافه وتقاليده القبلية ليس على الإنسان فقط، بل حتى على الحيوان؟ (٢٥).

فهذا الأعرابي وإن مكنته المصادفة من عدم التضحية بابنه وتقديمه طعاماً للضيف، فإن هذه الأعراف القبلية لم تمكنه من الرأفة بهذه الأتان التي خرت صريعة سهمه، ومن الشفقة بوليدها الذي فقد المصدر الرئيس لبقائه: الأم. هذا على الرغم من أن الأعرابي كان يمتلك في داخله مثل هذه الشفقة والرأفة

الإنسانيتين ، بدليل أنه لم يرد قتل هذه الحمر - أو بعضها على الأقل - وهي عطشى . لكن هذه الشفقة الإنسانية التي أبداها الأعرابي لم يكن بمقدوره الالتزام بها ، لأنه كان - تحت وطأة تقاليد الكرم - أشبه «بالمخدر» أو المدفوع دون شعور لكي «يتقي الذم بالقرى» (٢٦) .

لذلك فاستبشار الأعرابي وأهله بهذا الصيد لم يكن - حقيقة - استبشاراً مصدره حصولهم على ما يمكنهم من القيام بفعل الكرم ، بقدر ما كان استبشاراً بسلامتهم من هجاء الضيف لهم وكسب حمده وثنائه . وهم مع ذلك - وهذا منتهى السخرية - لم يخسروا شيئاً ، بل على العكس من ذلك تهيأت لهم فرصة الطعام مع الضيف ، لكننا ندرك تماماً أن الكرم ليس سجية من سجايا هذا الأعرابي ، ولا يمثل قيمة من قيمه ، بل كان مرغماً مجبراً على الترحيب بهذا الضيف وقراه .

أما البيت الأخير الذي يصور أثر القرى في نفس فاعل القرى ونفس ضيفه ، فيمثل مشهداً تقليدياً اعتاد أكثر أصحاب قصص القرى الشعرية التي تجيء على سنة هذه القصيدة أن يختموا به قصصهم (٢٧) ، وقد أورده الشاعر هنا ليحكم تعمية أسلوب المفارقة الذي وظفه في قصيدته .

٦ . أهداف المفارقة :

نظراً لما تنطوي عليه المفارقة من توبيخ وازدراء وسخرية ، فقد عدها بعض الدارسين «أثمن سلاح ، وأكثر أداة فعالة للهجاء» (٢٨) . فهل كان هدف الشاعر من توظيف أسلوب المفارقة في قصيدته هذه هو فقط السخرية من الأعراف القبلية الرسمية المتعلقة بفعل الكرم ، وتوبيخ من يفرضونها على المجتمع ؟ ربما كان هذا الهدف من أهم الأهداف التي من أجلها وظف الشاعر هذا الأسلوب ، لكنه في اعتقادنا لم يكن الهدف الوحيد ، فهناك على الأقل هدفان رئيسان آخران قد تحققا عن طريق هذا التوظيف : أحدهما فني ، والآخر فكري أو رؤيوي .

أما الهدف الفني فيكمن في إدراك الشاعر حقيقة أدبية مهمة مؤداها أن علو قيمة أي نص شعري منوط بابتعاد هذا النص عن التقريرية والمباشرة، وهذه حقيقة كان يعيها كثير من نقادنا العرب القدامى، وخاصة من يؤيد الغموض الفني في الشعر منهم، فقد صرح عبد القاهر الجرجاني - على سبيل المثال - بأن الجميع مجمع على «أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح»^(٢٩)، وامتدح ابن الأثير أسلوب التوجيه في الشعر واعتبره دليلاً على «براعة الشاعر وحسن تأتیه»^(٣٠). ومن الأساليب الملتوية الأخرى التي احتفي بها كثيراً الأساليب التالية: التوجيه، الإيهام، والتورية، والمدح بما يشبه الذم، والذم بما يشبه المدح، والتعمية، والرمز... إلخ.

والسبب في تفضيل هذه الأساليب يكمن في كونها تضيفي على النص الشعري مسحة من الغموض الفني الجميل الذي يجعل من اكتشاف القارئ معناه أمراً متمنعاً أو ممطولاً، كما يقول الصابئ: «وأفخر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه وغوص منك عليه»^(٣١). وهذا التمتع وهذه المماطلة هما من أهم خصائص النص الشعري العالي المكانة الذي يجد فيه قارئه متعة كبيرة لا يجدها في غيره من النصوص المباشرة، فمعلوم أن «المتعة التي نحصل عليها من الشعر الواضح تتضاءل أمام متعة الشعر الذي نشارك في إبداعه بالمكابدة والمعاناة في كشف معناه وبالأحرى في تشكيل معناه»^(٣٢).

وفي اعتقادنا أن شاعرنا قد حقق - من خلال توظيفه أسلوب المفارقة - لقصيدته قدراً كبيراً من الصنعة الفنية ضمن لها الخلود ومكنها من أن تكون نصاً شعرياً ثرياً دائماً العطاء، وما هذه القراءة التي قمنا بها إلا ثمرة من ثمرات هذه الصنعة الرائعة.

أما الهدف الفكري أو الرؤيوي فيكمن في كون الشاعر قد اختار أسلوب المفارقة لبناء - أو لإعادة بناء - حقيقة قيم الكرم والكريم في مجتمعه، وذلك عن

طريق إحداث شيء من التوازن بين القيم والمشاعر المتناقضة أو المختلفة التي وردت في قصيدته^(٣٣)، فقيم الكرم التي سخر منها الشاعر لا تمثل في واقع الأمر القيم الحقيقية التي كان كل فرد من أفراد المجتمع يؤمن بها أو يقرها، إنها تمثل فقط قيم شريحة صغيرة من ذلك المجتمع - ربما كانت شريحة الأغنياء والسادة -، أما بقية أفراد المجتمع بمن فيهم الشاعر والأعرابي بطبيعة الحال فلا تمثلهم هذه القيم ولا يمثلونها، ومع ذلك فهم مرغمون على الالتزام بها؛ لذلك فقد أراد الشاعر أن يقدم في قصيدته هذه القيم المسكوت عنها التي يؤمن بها جنباً إلى جنب مع هذه القيم المعلن عنها التي يرفضها أو يرفض كثيراً منها. ونحن نعلم جيداً أن كثيراً من أفعال الكرم والضيافة في مجتمع الشاعر كانت تتم من منطلق «اتقاء الذم بالقرى»، وليس عن إيمان راسخ من فاعل الكرم بأعراف القرى وتقاليده المعلنه، فالدكتور مرزوق بن تنباك يقسم في دراسته السالفة الذكر فئات المجتمع العربي القديم إلى ثلاث فئات، لكل واحدة منها قيم خاصة بها حول الضيافة والكرم:

(١) فئة قليلة تتبنى - حقيقة - أعراف الكرم وتقاليده المعلنه، وتضحى في سبيلها بكل غال ونفيس.

(٢) فئة كثيرة - بل عامة المجتمع - تقري الضيف بعسر، وتقبل إقامته على مضض، ولكنها لا تتكر للعرف الاجتماعي ولا ترفضه.

(٣) فئة ثالثة قليلة كقلة الفئة الأولى تعلن بغضها للضيف، وتبخل بخلاً شديداً عليه^(٣٤).

فهل وفق شاعرنا عبر توظيفه أسلوب المفارقة في قصيدته هذه في إحداث مثل هذا التوازن بين هذه القيم المختلفة التي كانت تؤمن بها - حقيقة - فئات المجتمع هذه؟ نظن أنه فعل.

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال ديوان الخطيئة، تحقيق نعمان محمد طه، (القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٨٧) ص ٣٣٦ (هامش * *)؛ وفؤاد أفرام البستاني: الخطيئة. الروائع ٢٩، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٣م) ص ٥٣٣.

عند تقديمي هذه القراءة في ندوة النص الأدبي بقسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود، أثار بعض الزملاء الأفاضل قضية صحة نسبة هذه القصيدة إلى الخطيئة، وهي قضية ليست جديدة، إذ سبق أن أثارها البستاني في كتابه السالف الذكر عندما قال: «وهناك قصيدة قصصية من أروع ما عرف في نوعها لم ترد في شرح السكري، ولكن جولدتسيهر أضافها إلى الديوان عن بعض النسخ، وفعل فعله الشنقيطي فأخذناها عنهما. ولكن ذلك لا يجزم بكونها للخطيئة أو لغيره...» (ص ٣٣٦)، وعندما قال في موطن آخر مشيداً بأهمية هذه القصيدة: «إذا ثبتت - وقد يصعب إقرار إثباتها - عرفنا ناحية جديدة من شخصية الخطيئة تفوق سائر نواحيها المعروفة، وتدعو الأدباء إلى أن يهتموا بها مزيد الاهتمام» (ص ٥٣٩). وفي اعتقادنا أن عدم ورود هذه القصيدة في الديوان ليس دليلاً كافياً في حد ذاته على أن هذه القصيدة ليست للخطيئة؛ فمعلوم أن كثيراً من دواوين الشعراء لا تحوي بالضرورة كل الأشعار التي نظمها أصحابها، كما أن ما يرد في ديوان شاعر معين من أشعار لا يعني أنها قد لا تكون منحولة. فلو نظرنا إلى ديوان الخطيئة ذاته، فإننا سنجد أن بعض الأشعار التي وردت فيه مشكوك في صحة نسبتها إليه، كما أن بعضها منسوب له ولغيره في الوقت ذاته. [انظر على سبيل المثال: جولدتسيهر: «الخطيئة» دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية أحمد الشنتاوي وآخرون (بيروت: دار المعرفة د. ت.)، ج ٧، ص ٤٧١؛ وديوان الخطيئة، تحقيق نعمان طه، ص ١٢٥، ٣٥٨، ٣٦٦، والبستاني: «الخطيئة» ص ٥٣٢ - ٥٣٣]. أما هذه القصيدة فلا أعلم أنها قد نسبت إلى شاعر آخر غير الخطيئة، ولعل في هذه الحقيقة ما يقلل شكوكنا في صحة نسبتها إليه.

هذا فيما يتعلق بالأدلة الخارجية، أما فيما يتعلق بالأدلة النصية، فقد وجدنا أن المعجم اللغوي لهذه القصيدة لا يختلف كثيراً عن معجم الأشعار الأخرى التي وردت في ديوان الخطيئة، أما فيما يتعلق بظاهرة الجناس اللافتة للانتباه في هذه القصيدة التي نبهني إليها الأخ الدكتور محمد الهدلق في الندوة المشار إليها آنفاً، مقترحاً أن تكون هذه القصيدة من القصائد التي نظمت في العصر العباسي، فإنها ليست ظاهرة خاصة بها، بل هي ظاهرة حاضرة في كثير من قصائد ديوان الخطيئة، ويكفي أن يلقي القارئ نظرة سريعة على القصائد الثماني الأولى من الديوان ليصل إلى الملاحظة التي توصلنا إليها. ولا غرابة في ذلك، فالخطيئة - كما نعلم - من شعراء مدرسة الصنعة. أما على مستوى الصورة، فقد وجدنا أن بعض الصور التي وردت في هذه القصيدة قد وردت في قصائد أخرى من قصائد الديوان مثل صور الرمال، وصور الفقر، وصور الأطفال الذين يشبهون صغار الحيوان، وصور أسراب بقر أو حمر الوحش وهي ترد الماء ليلاً... إلخ.

وبالرغم من كل هذا، ونظراً لأننا نعتقد أن البحث التاريخي ربما يكون عقيماً ولن يسعفنا بأدلة قطعية

تثبت صحة نسبة هذه القصيدة إلى الخطيئة من عدمها، فإننا نقترح ألا يطرح السؤال بالصفة التالية: هل هذه القصيدة للخطيئة أو لا؟ لأننا لن نتمكن من الإجابة القطعية عنه، وإنما يطرح بصفة أخرى، هي: لماذا تنسب هذه القصيدة للخطيئة بالذات، وليس لغيره من الشعراء؟. لاحظ أن طرحنا السؤال بهذه الصيغة الثانية كان نتيجة لاطلاعنا على ما فعلته المستعربة (سوزان استكوفش) عندما ناقشت مسألة الشك في أصالة لامية العرب. انظر: سعود الرحيلي، لامية العرب: أو رحلة التوحش، (الرياض: جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مركز البحوث ١٩٩١م) ص ٢-٣.

وأعتقد أن قراءتي التالية لهذه القصيدة - وهي بمثابة دليل نصي - ستثبت أن معنى هذه القصيدة الحقيقي يتفق تماماً مع ما عرف عن قيم الخطيئة ومعتقداته ومبادئه، وخاصة تلك التي تتعلق بالكرم والضيافة كما وردت في أخباره وأشعاره على حد سواء، هذا إذا أخذنا في اعتبارنا أن مدحه الآخرين بالكرم لم يكن يصدر عن قناعته بأهمية الكرم وقيمه، بل كان دائماً وسيلة للتكسب. وظاهرة إعلاء الخطيئة من بعض الأعراف القبلية الأخرى في شعره لا تعكس قناعته وإيمانه بتلك القيم بقدر ما تعكس مدى استغلاله لها وسيلةً للتكسب. وهذه حقيقة قد أدركها بعض الدارسين لشعره، فقد بين لنا الدكتور محمد السديس - على سبيل المثال - كيف أن احتفاء الخطيئة بقيم الجوار العربية وتعظيمه لها في شعره لم يكن «بتقرير لما اصطلاح العرب عليه وإيمان به» بل كان وراءه «دافع انتفاعي شخصي، تماماً كمدح المكدين لبازلي المال». انظر: محمد السديس: (إيواء المستجير) في شعر كل من الخطيئة وجريز. الدارة، ع ٢، (١٩٩٠م)، ص ٧٣.

(٢) البستاني: الخطيئة، ص ٥٦٧.

(٣) لا بد أن أشير هنا وأشير أيضاً بالدور الذي لعبته تساؤلات كثير من طلابي حول هذه القصيدة في تحفيزي على التفكير في هذه القراءة.

(٤) درويش الجندي: الخطيئة: البدوي المحترف، (القاهرة: مطبعة الرسالة ١٩٦٢م) ص ٧٩-١٣٣. علي النجدي: القصة في الشعر العربي إلى أوائل القرن الثاني الهجري، (القاهرة: دار نهضة مصر د. ت.) ص ١٨-٢٣. أسعد ذبيان: الخطيئة: أوس [كذا] بن جرول العبيسي، (بيروت: دار الفكر اللبناني ١٩٨٥م) ص ٣٩-٥٤. مرزوق بن تنباك: الضيافة وآدابها في الشعر العربي القديم، (الرياض: مطابع الفرزدق ١٩٩٣م) ص ٢٩، ٥٤-٥٧.

(٥) انظر هذه الجوانب - على سبيل المثال - في ترجمة أبي الفرج الأصفهاني للخطيئة في كتابه الأغاني، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٦م)، ج ٢، ص ١٤٩-١٩٤. فقد جمع الأصفهاني في هذه الترجمة كثيراً من المعلومات والأخبار حول بخل الخطيئة، وثورته على الأعراف القبلية، ورقة إسلامه.

(٦) ناصف: القصة، ص ٢١.

(٧) الجندي: الخطيئة، ص ١٣٢-١٣٣.

(٨) ناصف: القصة، ص ٢٢-٢٣.

(٩) مرزوق: الضيافة، ص ٥٦.

(١٠) انظر - على سبيل المثال - الأصفهاني: الأغاني، مج ٢، ص ١٦٤-١٦٥. والديوان: ص ٢٠٠،

٣١٥.

- (١١) انظرها في: الأغاني، مج ٢، ص ١٨٧ - ١٩٠، وفي الديوان، ص ٢٩٠ - ٢٩٤.
- (١٢) وصفه صاحب الأغاني بقوله: «وهو من فحول الشعراء ومتقدميهم وفصحائهم، متصرف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنسيب، مجيد في ذلك أجمع . . .» ص ١٤٩، ونقل رأي الأصمعي المشهور في شعره موازنة بشعر غيره من الشعراء: « . . . وما تشاء أن تقول في شعر شاعر من عيب إلا وجدته، وقلما تجد ذلك في شعره»، ص ١٥٥.
- (١٣) مصطلح «المفارقة» هو ترجمة للمصطلح الإنجليزي Irony. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح الإنجليزي قد ترجم إلى العربية بألفاظ عربية أخرى مثل «السخرية» و «التهكم»، فإن هذه الترجمة ليست دقيقة من وجهة نظرنا، لأن دلالات المصطلح الإنجليزي أوسع من هذا بكثير، فهو وإن تضمن معنى السخرية والتهكم، فإن له دلالات متعددة أخرى لا تنقلها هاتان اللفظتان. ولقد بحثت في كتب التراث البلاغي العربي عن مصطلح يقابل أو على الأقل يستطيع نقل كثير من دلالات المصطلح الإنجليزي لأستخدامه في هذه القراءة، لكنني لم أخرج بطائل من بحثي هذا، وذلك لسببين اثنين: أولهما يكمن في الاضطراب وانتداحل اللذين يكتنفان كثيراً من المصطلحات البلاغية التي تحمل أو قد تحمل كثيراً من دلالات المصطلح الإنجليزي مثل المصطلحات التالية: التوجيه، والإيهام، والتهكم، والهجو في معرض المدح، والتورية، والكناية، والتعمية . . . إلخ. وثانيهما يكمن في النظرة الجزئية التي يتسم بها توظيف النقاد والبلاغيين العرب هذه المصطلحات؛ فالنصوص الأدبية التي يمثل بها هذه الأساليب في كتب البلاغة لا تتجاوز غالباً - إن لم يكن دائماً - البيت الشعري أو البيتين، أو الجملة الثرية أو الجملتين، فلم يهدي بحثي هذا ولو لحالة واحدة تم فيها قراءة أو تحليل قصيدة كاملة أو نص نثري كامل انطلاقاً من وجهة نظر أحد هذه الأساليب التي حددها البلاغيون العرب، هذا إذا استثنينا المحاولة الرائدة التي قام بها حسام زادة الرومي - وهو متأخر نسبياً - في كتابه «رسالة في قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء». ولذلك، وانطلاقاً من مبدأ «لا مشاحة في المصطلح»، فقد رأيت أن أستخدام مصطلح «المفارقة» ترجمة للمصطلح الإنجليزي، متبعاً في ذلك عدداً من الدارسين المعاصرين العرب الذين استخدموا هذا المصطلح مثل نصرت عبد الرحمن، وعبد الواحد أبي لؤلؤة، وسيزا قاسم وغيرهم.
- (١٤) سيزا قاسم: «المفارقة في القصص العربي المعاصر»، فصول، مج ٢، ع ٢٤، (١٩٨٢م)، ص ١٤٤.
- (١٥) د. سي. مويك: المفارقة وصفاتها، ترجمة عبد الواحد أبي لؤلؤة، (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر ١٩٨٧م)، ص ٥٢.
- (١٦) أبو تمام: الحماسة، تحقيق عبد الله عسيلان (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٨١م)، مج ٢، ص ٢٥٥.
- (١٧) ابن قتيبة: كتاب المعاني الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٤م)، ج ١، ص ٤٠٩.
- (١٨) المصدر نفسه: ص ٤٠٩.
- (١٩) أبو تمام: الحماسة، مج ٢، ص ٤٠٩.
- (٢٠) المصدر نفسه: ص ٤٠٩.
- (٢١) انظر: مرزوق بن تنباك: الضيافة، ص ٤٦ - ٥٠.

- (٢٢) أبو تمام: الحماسة، مج ٢، ص ٢٦٦.
- (٢٣) ناصف: القصة، ص ٢٣ - ٢٤.
- (٢٤) مرزوق بن تنباك: الضيافة: ص ٦٤.
- (٢٥) لاحظ بعض الدارسين أن حمار الوحش كان يستخدم في الشعر الجاهلي رمزاً للإنسان، فبقاؤه وحياته ترمز لبقاء الإنسان وحياته، أما قتله فيرمز إلى موت الإنسان. [انظر: فضل بن عمار العماري، «المنية والأمنية: فكرة الموت في الشعر الجاهلي» مجلة جامعة الملك سعود، الآداب (١)، مج ٦ (١٩٩٤م)، ص ٣٨ - ٣٩]. فإذا قبلنا هذه القيمة الرمزية ووظفناها في هذه القراءة، فإن قتل حمار الوحش - وهو رمز للإنسان - في هذه القصيدة من أجل قرى (إحياء) الضيف قد يمثل بعداً آخر من أبعاد المفارقة في هذه القصيدة.
- (٢٦) صلاح عبد الحافظ: الزمان والمكان وأثرهما في حياة الشاعر الجاهلي وشعره: دراسة نقدية نصية، (القاهرة: دار المعارف ١٩٨٢م)، ج ١، ص ١٣١. والباحث هنا يناقش ظاهرة غياب الشفقة في التعامل مع الحيوان الذي يقدم قرى للضيف في الشعر الجاهلي بعامة وفي قصيدة عمرو بن الأهتم بخاصة.
- (٢٧) ناصف: القصة، ص ٣٣.
- (٢٨) J. A. Cuddon, A Dictionary of Literary Terms, (New York: Penguin Book Ltd, 1982), P. 339.
- (٢٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رضوان الداية وفاتر الداية. (دمشق: مكتبة سعد الدين ١٩٨٧)، ص ١٠٨.
- (٣٠) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية ١٩٩٠)، ج ١، ص ٥٢.
- (٣١) إبراهيم بن هلال الصابئ: رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر، تحقيق محمد عبد الرحمن الهدلق، في: قراءة جديدة لتراثنا النقدي، (جدة: النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٩٠م) مج ١، ص ٥٩٥.
- (٣٢) عبد الرحمن محمد القعود: الوضوح والغموض في الشعر العربي القديم. (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية ١٩١٠م)، ص ٢٥٥.
- (٣٣) يعد الناقد (I.R. Richards) من أوائل من أشار إلى هذا التوازن الذي تحققه المفارقة بين المواقف والقيم المتعارضة في النص الشعري الذي توظف فيه. انظر: M.H. Abrams, A Glossary of Literary Terms, (New York: holt, Rinehart and Winston Inc. 1998) p. 49.
- (٣٤) مرزوق بن تنباك: الضيافة، ص ١١٢.



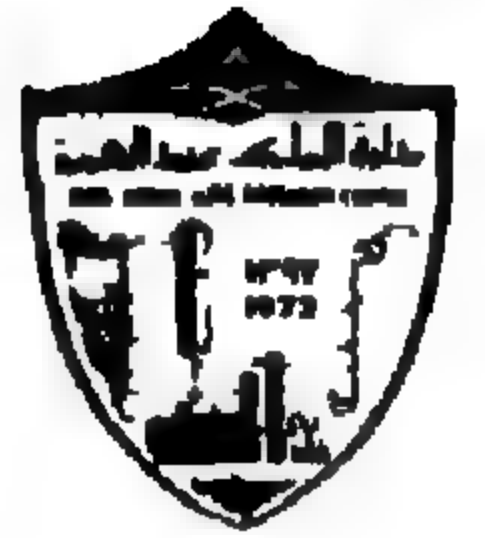
موقف الإمام السيوطي من العلوم العقلية

د. محمد عبد الستار نصار

يتناول هذا البحث بالدراسة النقاط الآتية:

- * الواقع التاريخي الذي ظهر فيه السيوطي .
- * التكوين النفسي والفكري الذي شكل شخصيته .
- * الغاية والمنهج اللذين حددهما لنفسه .
- * موقفه من علم المنطق ومبرراته .
- * موقفه من علم الكلام ومبرراته .
- * تعقيب .

اختلفت الآراء حول الأثر الذي أحدثه السيوطي في نطاق العلوم الإسلامية ،
فبينما نرى فريقاً من الباحثين يقدر ما قام به من جمع للتراث ، وحفظ لمسائله
وقضاياها ، أو شرحه وتوضيحه أو إحياء ما اندثر منه في باطن أمهات الكتب التي
لفها النسيان بفعل عوامل تاريخية متعددة في ميادين متنوعة كالقرآن وعلومه



والحديث وأصوله والفقه والأدب واللغة والتاريخ . . . إلخ نرى فريقاً آخر يتهمه بأنه كان حاطب ليل جماعاً للصحيح وغيره من قضايا التراث، لم تنضج لديه ملكة التمييز والنقد والتمحيص، ويرجع كثرة ما خلفه من كتب إلى هذا السبب.

ومما لا شك فيه أن خلاف الباحثين حوله إنما يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم تحديد زاوية محددة ينظر من خلالها إلى تراث هذا الرجل، وأتصور أنه عند النظرة العلمية إلى تراث مفكر ما ينبغي أن توضع أمام الناظرين عدة عوامل من أهمها:

١ - الواقع التاريخي الذي ظهر فيه بما فيه من ملابسات سياسية واجتماعية وعلمية.

٢ - التكوين النفسي والفكري الذي شكل شخصيته بحيث أصبح من لوازم تلك الشخصية لا يمكن الانفكاك عنه.

٣ - الغاية التي حددها لنفسه، وكذلك المنهج الذي رسمه ليصل به إلى تلك الغاية.

في ضوء هذه العوامل التي وضعناها يمكن أن نرى موقف الإمام السيوطي من العلوم العقلية، وأعني بها العلوم الحكمية الشاملة للفلسفة بأقسامها المختلفة، والعلوم الكلامية بمدارسها المتعددة^(١)، ومما لا شك فيه أن بين هاتين الدائرتين تقارباً إلى حد كبير في الموضوع وفي المنهج، وبخاصة في البيئة الإسلامية بعد أن غذيت العلوم الكلامية بمناهج العلوم الحكمية، وأصبح بينهما - بالذات لدى أصحاب النزعة العقلية من علماء الكلام كالمعتزلة - وشائج جعلت منها مجالاً للاجتهادات المتحررة حتى عُدد أصحاب هذا الاتجاه على رأس فلاسفة الإسلام بالمعنى الحقيقي نظراً إلى أن منطلقاتهم الأساسية كانت من النصوص الدينية، غير أنهم ساروا في القضايا المتصلة بأصول العقيدة إلى أبعد

مدى من البحث العقلي ، ولعل هذا هو الذي حمل مفكراً كالمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على أن يعدّ علم الكلام وعلم التصوف وعلم أصول الفقه هي المظهر الحقيقي للفلسفة الإسلامية بالمعنى الأصيل والمبتكر^(٢).

من خلال هذه العوامل يمكن أن نفسر الموقف الحقيقي للإمام السيوطي من العلوم العقلية ، ونحكم له أو عليه مبررين الحكم بأدلته الواضحة دون تعسف أو تحامل أو مجاملة تتجاوز المنهج العلمي الصحيح عند الحكم على المواقف والمبادئ والأفكار والآراء .

أولاً: الواقع التاريخي:

تعرض العالم الإسلامي منذ بداية الحروب الصليبية والغزو التتري الجائح لعدة هزات عنيفة ولدت لدى المسلمين نوعاً من الصدود النفسي لكل ما من شأنه أن ينال من الإسلام ، يستوي في ذلك ما كان على سبيل المواجهة العسكرية ، مع عالم الأفكار والعقائد التي لا تكون نابتة في التربة الإسلامية ، وربما كان هذا الجانب أكثر أثراً في نفوس المسلمين لا سيما لدى مفكريهم وعلمائهم ، وقد ظهر هذا بشكل واضح عند الكثيرين من علماء الأمة ومفكريها الذين آثروا انتهاج طريقة السلف ، وقد كان هذا المنهج أكثر وضوحاً لدى شيخ الإسلام «ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية» . وقد أكد هذا الموقف عند أصحاب هذا الاتجاه شعورهم الغامر بأن الإسلام دين شامل متكامل ، وأنه هدى الله الذي يهدي به الله من اتبعه سبل السلام ، ويخرجه من الظلمات إلى النور ، من ثم فإن أية ثقافة دون ثقافته المنبثقة من أصله المعروفين القرآن والسنة تكون نوعاً من المزاحمة لثقافة الإسلام الأصيلة ، بل قد تتجاوز هذا الحد إلى أن تحتل في نفوس وقلوب بعض من لم تصقلهم العلوم الإسلامية مكاناً عليها قد يلجئون معه إلى إيجاد نوع من الانسجام والاتساق والاتفاق مع معطيات الإسلام

ومعطيات تلك الثقافة التي أشربوا حبها . لقد وقع هذا بالفعل في القرون التي علا فيها صوت الثقافة الواردة منذ القرن الثاني الهجري حين ساندها وعمل على سيادتها بعض الخلفاء بدعوى أن ذلك من لوازم الحضارة ، وما كانت المحاولات التي بذلها الفلاسفة المسلمون منذ « الكندي » حتى « ابن رشد » مروراً بالفارابي وابن سينا في المشرق ، وابن باجة وابن طفيل في المغرب لإيجاد علاقة بين الدين والفلسفة ترفع ما بينهما من تناقض ظاهري - في نظرهم طبعاً - إلا مظهرًا لهذه العلاقة في حقيقتها وواقعيتها^(٣) .

فإذا أضفنا إلى ما تقدم الأثر الواضح الذي يمكن أن يحدثه بعض النصوص الدينية التي تقرر في وضوح جنوح جميع المناهج عن الطريق السوي إلا منهج الحق تبارك وتعالى ، كما تقرره الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^(٤) ، ومثل قول الرسول ﷺ : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وإن كل بدعة ضلالة »^(٥) . إلى آخر تلك النصوص التي تحفز العقل الإسلامي إلى أن يكون اجتهاده منطلقاً من نصوص الأصلين المعروفين - القرآن والسنة - بالضوابط المعروفة ، والتي تؤكد في الوقت نفسه ضرورة أن تحتفظ الأمة بذاتيتها وهويتها المتميزة التي تقرر في مثل قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾^(٦) وقوله : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾^(٧) .

أقول : كل هذه التوجيهات تفيد بوضوح ضرورة الحفاظ على موروثات الأمة في ضوء ما عانت من أثر سلبي من أعدائها^(٨) ، وهذا جدير بأن يحدث أثره

الواضح للصد عن كل ما هو دخيل ، والعض بالنواجذ على كل ما هو أصيل .
 إن مسألة تجديد شباب الأمة الإسلامية كلها أوشك نجمها أن يأفل بفعل
 المؤثرات الداخلية والخارجية أمر حرص الإسلام على تقديره واعتباره ، وقد جاء
 في الحديث : «إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر
 دينها»^(٩) ، كما أن تغيير ما بالنفس بوصفه مدخلا لتغيير الواقع قضية قررها
 القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ
 وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾^(١٠) . وليس المراد
 بالتجديد الذي جاء به الحديث إلا إيقاظ وعي الأمة نحو أصولها وموروثاتها ،
 حتى تأخذ دورها المنوط بها فكراً وعلماً وعملاً وتطبيقاً ، ولا يمكن أن يتأتى لها
 ذلك في ظل ثقافات ذات طابع يخالف طابع الثقافة الإسلامية الأصيلة ،
 وينسحب هذا الموقف على كل اتجاه فكري داخل البيئة الإسلامية يكون متأثراً
 بأي نمط من أنماط الفكر الوارد .

لقد ظهر هذا الموقف بشكل واضح في القرنين السابع والثامن الهجريين لدى
 كل من شيخ الإسلام «ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية» - كما أشرنا - ومن
 سار على دربهما ممن عاصرهما أو أتى بعدهما من أولئك الذين سرت في نفوسهم
 وقلوبهم إرادة قوية لإحياء التراث الإسلامي الأصيل ، وتجاوز كل ثقافة يمكن أن
 تكون قد استفادت من علوم الأوائل . ولم يكن اختيار بعض العبارات لتكون
 عنواناً على كتب كبيرة لدى كل من «ابن تيمية» و «ابن قيم الجوزية» أمراً
 عفويًا ، بل كان أمراً له دلالة واضحة تؤكد صدق ما نذهب إليه ، ف «ابن تيمية»
 يؤلف كتابه «منهاج السنة النبوية»^(١١) ليرد به على المناهج المخالفة لمنهج الإسلام
 كما يراه هو ، وهو منهج السلف قبله ، وإذا كان الغرض الأساسي من تأليف هذا
 الكتاب هو الرد على «ابن المطهر الحلي الشيعي» فيما جاء في كتابه «منهاج

الكرامة» إلا أن ذلك كان مدخلاً للرد على جميع المناهج المخالفة التي استفادت من الفكر الوارد شيعية كانت أو فلسفية أو كلامية اتخذت لها مناهج جدلية تخالف منهج القرآن الكريم في وضوحه واستيعابه لكل المدارك الإنسانية .

والأمر كذلك في كتاب «زاد المعاد»^(١٢) لابن قيم الجوزية وبعض كتبه الأخرى ، فهو يريد أن يتخذ من هدي الرسول ﷺ بوصفه الرمز النقي لهذا الدين في أسمى صوره منهجاً ينبغي أن تتأسى به الأمة في تفكيرها وسلوكها ، في سلمها وحربها ، في أفرادها وجماعاتها ، في عقائدها وتشريعاتها ، في علاقاتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية ، وباختصار شديد : في كل شيء .

وكأنى بهذين الكتابين وما يشاكلهما في المنهج والتحليل والغاية والهدف واختيار العنوان^(١٣) يؤكدان معنى «القصر» الذي يفيد أن ما يحويانه من منهج هو الوحيد الذي ينبغي أن يعبر عن حقيقة المنهج الإسلامي ، وأن العقلية الإسلامية من حقها أن تسعى وتجتهد من خلال هذا المنهج دون سواه .

ولقد أبلى «ابن تيمية» هنا بلاءً حسناً حين أثبت بالتحليل العلمي البارع المستوعب أنه لا تناقض بين النص الصحيح والعقل الصريح في كتابه الممتاز «درء تعارض العقل والنقل»^(١٤) ليؤكد أن الإسلام لا يعادي العقل أبداً ، بل يلزمه القيام بالدور المناسب في توضيح النص وتبياناه بعد فهمه على الوجه الصحيح في العقائد والتشريعات والأوضاع الاجتماعية ، مع ضرورة فهم الإطار العام لمنهج القرآن الكريم والسنة المطهرة ، والإدراك الواضح لاختلاف المجالات التي ينبغي أن يطبق فيها هذا المنهج باختلاف موضوعاتها ، فمجال العقائد يظل عمل العقل فيه مرتبطاً بظاهر النص الصحيح في ضوء «التنزيه الإلهي»

الذي يوحى به قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (١٥). من ثم فإن حمل الألفاظ على ظاهرها - التي تتعلق بالصفات الإلهية أو أفعالها - يصبح أمراً طبيعياً ؛ لأن الظاهر في حق الله ليس كالظاهر في حق غيره من المخلوقات ، حتى ولو كانت اللغة المعبرة عن المعاني الإلهية مشتركة في دلالاتها بين «الله» وبين غيره . وما يقال هنا يقال كذلك في النبوات والسمعيات بحسب ما يتطلبه المقام ، وفي حدود الضوابط التي وضعها الإسلام .

أما في الجانب العملي الذي يتعلق بضمان أحقية الشريعة الإسلامية في أن تظل قابضة على حركة الحياة والمجتمع ، فقد رأينا «ابن تيمية» يؤكد ضرورة الاجتهاد بشروطه المعروفة ، وقد كان ذا حس مرهف بمعرفة الأحكام الشرعية التي ينبغي أن تحكم حركة الأمة مع المراعاة التامة لمقاصد الشريعة وأهدافها ؛ لذا رأيناه صاحب اجتهادات مبتكرة في هذا المجال ذات أثر إيجابي بالغ في الفقه الإسلامي منذ عصره وحتى يوم الناس هذا (١٦).

ونحسب أن القرن التاسع الهجري الذي ظهر فيه «الإمام السيوطي» (١٧) قد استفاد كثيراً من حركة التجديد والإحياء التي قام بها «ابن تيمية» و «ابن قيم الجوزية» ، وأن العامل المشترك بين القرنين الثامن والتاسع هو إحياء الروح الإسلامية التي يعد الحفاظ على التراث من أهم مظاهرها ، ومن بين أشكال هذا الإحياء ، بل أهم أشكاله الانكفاء على الموروث في مواجهة كل فكر مستورد ليس له أساس في البيئة الإسلامية ، وهذا هو الذي حمل «السيوطي» على إثارة منهج الجمع والتدوين بدلاً من منهج النقد والتمحيص ، كما جعل موقفه من العلوم الحكمية والعقلية عموماً موقف الرفض كما أسلفنا ، وكما سنولي هذه القضية شيئاً أكثر من البيان في موضعه من هذا البحث .

ثانياً: التكوين النفسي والفكري:

يظهر من قراءة تراث «السيوطي» أن الرجل كان يحس أنه من أهل الاجتهاد المطلق ، وأنه بلغ من العلم درجة تؤهله لذلك^(١٨) ، وهذه مسألة تتصل بعوامل نفسية أكثر من اتصالها بالحقيقة والواقع ، ويبدو أن الذي حمله على هذا الإحساس هو ذلك الدور الذي اضطلع به في حفظ التراث وتنقيته من شوائب الفكر الوارد والدخيل في نظره ، وبخاصة في مجال العلوم المتصلة بفهم القرآن الكريم كالحديث واللغة^(١٩) ، ثم إحاطته بالتراث المحافظ الذي كان نتاجاً لجهد السابقين من مفكري الإسلام في كل العصور قبله ، ذلك الاتجاه الذي يؤكد أصالة الفكر الإسلامي المرتبط بالفهم الحقيقي للقرآن والسنة - كما أسلفنا - الرافض لأي فكر لم ينبثق من دائرة الإسلام ، وقد كانت بعض أعمال «السيوطي» مظهراً لهذا الموقف ، فكتابه «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»^(٢٠) جاء في معظمه تلخيصاً لموقف السابقين من هذين العلمين ، ذلك الموقف الذي يرى أن كمال الدين وتمام النعمة بهذا الكمال بما جاء في القرآن والسنة يغنيان عن كل تطلع إلى أنماط الفكر الأخرى ، وقد تأكدت لديه تلك القاعدة التي تعامل بها كل من على شاكلته من أصحاب الاتجاه السلفي ، وهي التي تقول : «إن كان ما عند الآخرين خيراً فعندنا ما هو خير منه - وهو الكتاب والسنة - وإن كان شراً فقد كفانا الله إياه» .

صحيح أن الإسلام دين عالمي ، وأن طبيعته هذه تؤهله لأن يتعامل مع كل أنواع الفكر ، ولكن تعامله معها ينبغي أن يكون في إطار إحقاق الحق وإبطال الباطل ، وليس معناه أبداً التنازل عن أية حقيقة من حقائقه لأنه دين الحق ، مما ينعكس على شخصية الأمة في وجودها وبقائها ، وتميزها . وبهذا يصير الإسلام - وهذا أمر طبيعي - معياراً يحكم في ضوئه على كل أنواع الفكر الأخرى ، ويظهر

هذا الاتجاه في مقابلة الاتجاه الآخر الذي يعكس الأمر فيجعل من العلوم الواردة أساساً يفسر الإسلام في ضوءه، وهو الذي تعامل به كثير من فلاسفة الإسلام التقليديين.

وأحسب أن هذا موقف يمكن أن يوجد في كل أمة وفي كل حضارة، وما النزعات السلفية في كل الحضارات إلا تأكيد واقعي لهذا الإمكان، وأساسها ما يتصل بنفسيات الشعوب، وظهور نزعات التميز والخصائص التي تتصف بها كل أمة عن سواها، وبخاصة في حدود ما يتصل بعوامل التكوين والتنشئة والبيئة، وهو القدر الذي يحفظ على كل أمة هويتها قسماً للعوامل الإنسانية المشتركة التي تتصل بالإنسان من حيث هو بعيداً عن مكوناته وبيئته وزمانه، وكذلك ما يتصل بالعلوم المادية فهي ذات قوانين كلية لا ترتبط بزمان ولا مكان، وإذا حدث فيها ما يخالف ذلك فيكون راجعاً إلى التوجيه والتطبيق.

وإذا كان هذا أمراً يقره الواقع، فإن التشكيل النفسي والعقلي لمثل «الإمام السيوطي» هو الذي يملئ عليه موقفه من علوم غذيت بها بيئتنا، وهي في الأصل غريبة عنها، أو على أقل تقدير قد بعدت بمن آمن بها عن المنهج الإسلامي في صورته النقية المشرقة كما يتمثلها أصحاب النزعة المحافظة.

ليس ثمة غرابة حين نرى مفكراً معاصراً للسيوطي ولكنه أسبق منه بعدة عقود، وهو «ابن الوزير الصنعاني» يؤلف كتاباً عنوانه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، كما يؤلف السيوطي نفسه كتاباً أطلق عليه «القول المشرق في الرد على أهل المنطق»، ويظهر أنه هو نفسه كتاب «صون المنطق» الذي أشرنا إليه آنفاً أو مجموعة من النقول والتلخيصات في هذا الباب كانت صورتها النهائية هي هذا الكتاب؛ لأن في هذا إرضاء لعوامل نفسية داخلية لا يمكن الانفكاك منها أو تجاوزها، وهذا موجود في كل بيئة كما ذكرنا.

ثالثاً: الغاية التي هددها «السيوطي» لنفسه:

يظهر من خلال دراسة ما خلفه «السيوطي» من آثار أن الرجل كان يسعى بكل جهده إلى إحياء ما اندرس من علوم الإسلام وروحه العامة، وقد صدرت منه بعض العبارات التي يبين منها أنه مجدد القرن التاسع الهجري بتجديد الروح الإسلامية^(٢١)، وليس الاستظهار بآراء السابقين من محافظي الأمة، والسعي الدءوب لإنقاذ التراث بتدوينه وتلخيصه إلا تأكيداً لهذه الغاية، وهي غاية نبيلة ما في ذلك شك إذا سلمت من المآخذ، ذلكم لأن الانكفاء على الموروث وحده دون سواه فيه من الإيجابية قدر كبير، إذا كانت الأمة بمعزل عن سواها لطبيعة فيها، وقد يكون هذا لفترة ما، وإذا توفرت الضمانات الصحيحة للتعامل مع الفكر الوارد، كما أن فيه من السلبيات قدراً كبيراً كذلك إذا لم تتوفر هذه الضمانات، وما يقال هنا يقال عن الموقف المقابل، وهو موقف القابل الذي يتعامل مع التراث الوارد على أنه صحيح في جملته متى تبين له صحة بعضه.

لقد كان حجة الإسلام الغزالي على درجة عالية من الفطنة حين كشف عن الآفة التي تتولد لدى التعامل مع التراث الوارد أو مع أي فكر بصفة عامة، سواء أكان ذلك في حق القابل أم في حق الرادّ، فأما الآفة التي تكون في حق القابل فمصدرها عدم التدقيق في كل فكر ينظر فيه، فإذا ظهر الحق في بعض عناصره كما هو الحال في العلوم الطبيعية والرياضية الموضوعية في التراث اليوناني مثلاً فإن هذا قد يغري ضعاف العقول فيحسن الظن بكل ما خلفه أصحاب هذا الفكر، ويعمم حكمه - حيثئذ - ليقرر أن جميع تراثهم كذلك.

وقد يكون في الجوانب الأخرى التي لم يطلع عليها الشيء الكثير مما يخالف الحق فيكون التعميم حيثئذ في غير محله، وقد كان هذا واضحاً لدى الدوائر التي قبلت الفكر اليوناني كله دون انتقاء، وهو نفسه موقف الذين ينادون اليوم بأن

الحضارة الغربية كل لا يتجزأ ينبغي أن تؤخذ بكل عناصرها، ما صح منها وما لم يصح، ما يجب منها وما يكره^(٢٢)، وأما الآفة التي تكون في حق الرادّ، فتبنى على أمر عرضي لا جوهري هو عقيدة من صدر منه القول بغض النظر عن القول في ذاته إن كان حقاً أو باطلاً، وكأن موقف هؤلاء أشبه ما يكون بمن يعاف الشرب من محجمة الحجام، وليس ذلك راجعاً إلى عدم صلاحية الماء للشرب، إن هؤلاء كمن يعرفون الحق بالرجال، لا كمن يعرفون الرجال بالحق، كما قرره الإمام علي - رضي الله عنه - حين قال: «لا تعرف الحق بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله»^(٢٣).

والحق أن ما أشار إليه الغزالي إنما يعبر عن موقف الإسلام الحقيقي الذي يتعامل به مع أية حضارة فهو لا يغلق المنافذ دون الاستفادة من أية تجربة إنسانية ترقى بها الأمة، بشرط ألا تكون على حساب أية قيمة من قيمه، وأحسب أن هذا الشرط هو بمثابة المصفاة التي تظهر كل شوائب الفكر الآخر حتى لا تعكر على نقاء الإسلام وصفائه.

والأمر مع «السيوطي» على وجه أخص يمكن أن ينظر إليه من خلال ما عاناه الإسلام من أعدائه خلال عصور النزال المسلح الذي كان تنفيساً عن عداة تقليدي بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي بعد أن انتزع الإسلام من المسيحية السيطرة على ربوع أكثر بلاد العالم حين بلغت الفتوحات الإسلامية مداها، وأنزلت الإمبراطورية الرومانية المسيحية عن عرشها^(٢٤).

إن الغاية التي جعلها السيوطي مطمح آماله - وهي إحياء الإسلام تراثاً وروحاً - إنما تذكّيتها أسباب نفسية وجدانية أكثر من الأسباب الفكرية الحضارية بالمعنى المعروف اليوم، لا سيما وقد لاح له أن منطلق الحضارة الغربية في عصر النهضة ومطالع العصور الحديثة - وهو تقريباً العصر الذي ظهر فيه - إنما كان

تأكيداً لما نذهب إليه ، وإن كانت تلك الحضارة قد استفادت من الإسلام من ناحية المنهج إلى حد كبير كما شهد بذلك المنصفون من الغربيين .

من الطبيعي إذن أن يكون التجديد الذي يتغياه «السيوطي» راجعاً أساساً إلى تخليص التراث من أي فكر غير إسلامي على الصورة التي انسابت في وجدانه ، ويصبح مصطلح «علوم الأوائل» أوسع مما كان عليه من قبل ، إذ يشمل مع أنماط التراث اليوناني وما في حكمه من علوم وثقافات الأمم الأخرى كاهند والفرس - العلوم التي نمت في البيئة الإسلامية تحت تأثير أصول أجنبية ، والتي غلبت عليها الصناعة والتكلف . وكان علم الكلام بالمعنى الاصطلاحي هو أظهر تلك العلوم . بل يمكن القول بأن بقية العلوم النظرية التي لوحظ عليها التأثير بأنماط الفكر الفلسفي كعلمي النحو والمعاني قد وضعت في دائرة العلوم المستكرهة من وجهة نظر أصحاب الاتجاه السلفي ، إذ إنها تورث دارسيها كبراً واستعلاء . وقد ذكر «ابن فرحون» في «الديباج المذهب» عن عبد الله بن التبان المالكي المشهور (ت ٣٧١هـ) قوله «خذ من النحو فدع ، وخذ من الشعر فأقل ، وخذ من العلم فأكثر ، فما أكثر أحد من النحو إلا حمقه ، ولا من الشعر إلا أرذله ، ولا من العلم إلا شرفه»^(٢٥) . ومن الثابت أن البلاغة العربية قد تأثرت إلى حد كبير بالفكر الفلسفي ، وبخاصة في باب المعاني ، وقد أكد هذا البحث الممتاز الذي أخرجه المرحوم الشيخ أمين الخولي تحت عنوان «البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها»^(٢٦) .

والطريق الأمثل إلى هذه الغاية هو تأكيد أحقية العلوم الإسلامية الأصيلة لتكون الزاد الذي ينبغي أن تغذى عليه الأمة لتحفظ عليها وجودها الصحيح ، في مواجهة العلوم التي لا تحمل هذا الطابع^(٢٧) ، ثم من ناحية أخرى يقرر السيوطي - وهذا حق - ويشاركه في ذلك كل أصحاب الاتجاه المحافظ أن

الإسلام دين عملي تطبيقي^(٢٨). وأن الجانب النظري فيه محتوى في المبادئ والأسس التي جاء بها القرآن الكريم وبينتها السنة الصحيحة وما تفرع عنها من علوم مرتبطة بها أشد الارتباط، وأن الإيغال في الأمور النظرية التي لا يترتب عليها عمل إنما يكون مجلبة للشقاق والخلاف، لا سيما إذا لم تلاحظ الحدود والضوابط الضامنة لسلامة الأمة ووحدتها.

إن العلم الذي لا ينفع قد استعاذ بالله منه الرسول ﷺ في دعائه «أعوذ بالله من دعاء لا يسمع، وقلب لا يخشع، وعلم لا ينفع»^(٢٩)، وأما الذي طلبه بصيغة إيجابية في قوله: «اللهم إني أسألك علماً نافعاً وعملاً متقبلاً ورزقاً طيباً»^(٣٠)، فهو الذي يؤكد الاتجاه السلفي مظهراً لبقاء الأمة على طريقها الصحيح، وإن ضلت عنه فلا مناص إلى عودتها إليه إلا بالعودة إلى ما يقيم حياتها وهو «العلم بحقائق الدين الذي يحمل صاحبه على العمل الصالح»، ولقد عبر عن هذه الحقيقة شعراً من قال:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما جاء فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين
وهذه الدائرة التي حددتها هذه الأبيات المعبرة عن مذهب أهل السنة والجماعة في نظرهم إلى العلوم تركز على ما ينبغي أن يكون عليه سعي العلماء في اشتغالهم بالتحصيل، وتنفي في الوقت نفسه أي اهتمام بأي علم نظري يتجاوز تلك العلوم: القرآن والحديث والفقه فيها المستمد من حقائقها.

وهي نظرة فيها من الحرص على مقومات الأمة بقدر ما فيها من الضيق بأي علم آخر قد يكون سبباً في التأثير السلبي على تلك العلوم، ثم على واقع الحياة الإسلامية من حيث ترابطها ووحدتها، غير أنها في الوقت نفسه لم تغلق الباب دون العلوم الأخرى التي لا تستغني عنها الحياة الإسلامية حتى ولو كانت من

وضع الآخرين ، فالحساب والفلك^(٣١) مثلاً لهما ارتباط وثيق بالشرع ، فالأول منهما يفيد في فهم علم الفرائض (المواريث) ، والثاني في تحديد مطالع الأهلة وبداية الأشهر التي يترتب عليها أحكام شرعية كالصيام والحج . . . إلخ . من ثم كانت هذه العلوم ضرورية في البيئة الإسلامية ، يقاس عليها علوم الطب والصيدلة ، بل جميع العلوم العملية التي تتوقف عليها الحياة في رقيها وتطورها بشرط ألا تتناول شيئاً يخالف ما جاء به الدين الحنيف .

تلك هي الغاية وذلك هو المنهج في الجانب النظري كما استخلصناه عند تحليلنا للعوامل الثلاثة التي ذكرناها . والآن سنرى بالتحليل كيف طبق «السيوطي» هذه العوامل على موقفه من العلوم العقلية ، وبخاصة العاملان : الثاني والثالث .

موقف السيوطي من المنطق:

هذا العلم أرسطي البناء عالمي المكونات ارتبط بالفلسفة وعلومها بوصفه مدخلاً إليها أو جزءاً منها ، وادعي أنه ميزان العقل ومقياس العلم ، كان في مقدمة العلوم الحكمية التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وقفت منه العقلية الإسلامية مواقف متباينة ما بين معظم له مقدر لدوره في عصمة الذهن وحفظه عند التفكير من الخطأ والزلل ، كما يمكن فهمه من دقة الحكم على فكر الآخرين^(٣٢) ، إلى مقلل من قيمته في هذا الميدان مظهر أنه لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به الغبي^(٣٣) ، إلى قائل بكفاية علوم اللغة عنه من حيث دقتها في الدلالة على معانيها مبرراً ذلك بأن البارزين من علماء العربية والمسلمين لم يتوقف نبوغهم على معرفة هذا العلم^(٣٤) ، إلى نوع آخر من الحكم عليه من ناحية الشرع بأنه من العلوم المحرمة في الملة لأنه مدخل إلى الفلسفة ، وهي كفر لأنها أم السفه والمدخل إليها كفر مثلها^(٣٥) ، وأخيراً إلى ناقد له بطريقة علمية

مبيناً أن مبناه على أمور اصطلاحية لا على مبادئ عقلية مقررة^(٣٦)، ولعل هذا هو الموقف العلمي الوحيد لدى الرافضين لمنطق أرسطو، وقد كان «ابن تيمية» خير ممثل لهذا الاتجاه، وإن كان قد استفاد كثيراً من السابقين من أصوليين ومتكلمين، وكان أبو البركات البغدادي صاحب كتاب «المعتبر» أكثر من استمد منه «ابن تيمية» نقده منطق أرسطو في كتابيه المعروفين نقض المنطق، والرد على المنطقيين.

والحق أن ابن تيمية في هذا المقام لم يقف عند مجرد البيان لما في المنطق الأرسطي من خلل، بل قدم لنا تصوراً واضحاً للمنطق البديل الذي يمكن أن تتعامل به الأمة ليكون معبراً عن منهجها في التفكير، مظهراً أن المنطق الأرسطي مرتبط أشد الارتباط بالميتافيزيقا اليونانية، وهي في جملتها تقوم على تصورات وثنية تخالف في منطلقاتها وأهدافها المبادئ الإسلامية.

ويظهر أن موقف «ابن تيمية» من المنطق الأرسطي كان أقرب المواقف إلى عاطفة «السيوطي» الجياشة التي كانت تنطوي على قدر بالغ من الكراهية لكل علم يشتم منه ولو من بعيد النيل من الإسلام فضلاً عن أن يكون علماً معبراً عن روح حضارة تخالف في أساسها الحضارة الإسلامية كعلم المنطق لذا رأيناه يُعني نفسه بتلخيص كتابي شيخ الإسلام في هذا العلم تلخيصاً دقيقاً يظهر منه فهم الرجل لقضاياها، كما يبين منه كذلك إرادته إيقاظ الشعور العام للنفور من هذا العلم وكل ما مثله من العلوم الأخرى التي ليست وليدة البيئة الإسلامية، وما استظهاره بأقوال السابقين بالإضافة إلى موقفه هذا إلا تأكيد لما أقول، وقد توج هذا الموقف بإقراره فتوى «ابن الصلاح» المعروفة بتحريم الاشتغال بالمنطق تعليماً وتعلماً^(٣٧)، ولا نتظر منه جديداً في اتخاذ هذا الموقف أكثر من شعوره بإجماع من يثق بدينهم - وابن الصلاح على رأسهم - بأن هذا العلم يمس عقائد

الدين ، من ثم يكون محرماً ، ضارباً صفحاً عن الأحكام المقابلة التي تقرر ضرورة تعلمه ، لأنها صادرة عن أناس متهمين في دينهم^(٣٨) ، في نظر أصحاب الاتجاه السلفي المحافظ ، وهم الذين يعتد برأيهم كما يرى «السيوطي» .

وإذا صح أن «السيوطي» قد نبغ في المنطق ، كما صرح هو بأنه لم يبرزه فيه إلا شيخه «الكافيجي» ، ولأنه شرط لبلوغ درجة الاجتهاد التي كان يقول بها^(٣٩) ، فهل يمكن أن نوفق بين نبوغه وبين دعوته إلى تحريمه؟ الواقع أن هذه المعادلة من الصعوبة بحيث لا يمكن حلها إلا إذا قلنا بأن دعواه النبوغ فيه كان يشوبها نوع من المبالغة ، وهذا أقرب الاحتمالات إلى حل هذه القضية ، وهو أولى بالقبول من القول بأنه نبغ فيه دراسة وفهماً غير أنه قد لاح له عدم جدواه من الناحية العملية والتطبيقية ، بل تأثيره السلبي على ثقافته أمر محتمل ، أو على الأقل على حسن الظن فيه على اعتباره أحد رموز الإسلام الذين عليهم الدور الأكبر في إذكاء روح العمل والكفاح ضد الكسل والخمول الذي ساد الروح الإسلامية في العصور التي جاءت بعد أن أخذ نجم الحضارة الإسلامية يميل نحو الغروب ، وهي عملية تجديد شباب الأمة التي ألمحنا إليها من قبل كما وجهنا إليها الحديث الشريف ، وتحديثنا كتب التاريخ الموثقة أن القاعدة العريضة من جماهير الأمة كانت تنسب كل من يدرس المنطق بخاصة وعلوم الأوائل بصفة عامة إلى الرقة في الدين أو الزندقة^(٤٠) .

والتحقيق العلمي ينتهي بالباحث إلى أن «الإمام السيوطي» قد اعتمد في رفضه المنطق على أمرين واضحين :

الأول : فتوى ابن الصلاح بتحريم هذا العلم وكذا تحريم الفلسفة .

الثاني : إيمانه الكامل بأقوال العلماء قبله الذين كان لهم من هذا العلم موقف سلبي مع التعليقات المتعددة لموقفهم هذا التي يمكن أن تتبلور جميعها في

الخشية على تراث الأمة من أن تؤثر عليه العلوم الواردة وعلى رأسها المنطق، وللعلة نفسها أيضاً التي ذكرناها من قبل وهي التي يبين منها أن في العلوم الإسلامية غناء عن أي تراث آخر، لأن فيها الخير كله . . إلخ .

ولنا أن نقف مع كل واحد من هذين الأمرين وقفات تحليلية، ثم بعدها نحكم على الموقف برمته سواء أكان مع «السيوطي» أم مع غيره ممن شاركهم هذا الاتجاه .

فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق (٤١):

لا ينكر منصف ما لشخصية هذا العالم التقي الورع «ابن الصلاح» من أثر إيجابي في العلوم الإسلامية في القرن السابع الهجري (ت ٦٤٣هـ) وبخاصة في علوم الحديث، وأنه كان من أصحاب الموقف المتميز بحرصه الشديد على تراث الأمة الأصل الذين ظهروا على امتداد التاريخ الإسلامي، والذين شغلوا أنفسهم وعقولهم بالبحث في ميدان العلوم الإسلامية النقية الأساسية، والذين لاح لهم على سبيل اليقين أن العلوم المستوردة داخلية تحت المستحدث في البيئة الإسلامية، هذا كله محل تقدير واحترام من هؤلاء، ومنهم ابن الصلاح، ولكن الذي نرجحه أن التعامل مع الفكر ينبغي أن يأخذ اتجاهها آخر غير الفتوى الشرعية، ولأنه من جانب آخر قد يكون الحكم على المنطق وما في حكمه من العلوم الأخرى بأن من يعمل بها يغدو كافراً غير مطابق للواقع والحقيقة، لأن مسألة الكفر هذه ليست أمراً ظاهرياً يملك الحاكم فيها أدلة واضحة، ومن المعلوم أن الاشتغال بأي علم لا يكون إلا عندما يغلب على ظن المشتغل به أنه علم مفيد، ولا يمكن في نظر العقل والشرع أن نسوي بين من يشتغل بهذه العلوم، وبين من ينكر ما علم من الدين بالضرورة، ثم ماذا يقول أصحاب هذا الاتجاه فيما قام به فريق من النابيين في أمتنا على مر التاريخ من جهد بارز في

نقض الاتجاهات الفكرية التي كانت تعادي الإسلام ، وتتغيا النيل منه بمنهج اتخذ من المنطق سلاحاً له لأن الأعداء كانوا كذلك؟ (٤٢) ثم من ناحية أخرى : لو فرضنا أن المنطق الأرسطي مرتبط أشد الارتباط بالفكر الفلسفي اليوناني الذي يغلب عليه الطابع الوثني ، فهل كانت تطبيقاته في البيئة الإسلامية كذلك؟ وهل كانت هذه التطبيقات بدرجة واحدة بين أصحاب القلوب المطمئنة من مفكرينا - على مر التاريخ أيضاً - وبين نفر لم يحسن إسلامهم؟ أعتقد أن الإجابة هنا تكون بالنفي القاطع .

من ثم نرى أن التجربة الممتازة للتعامل مع أي فكر ينبغي أن تنصب على تحليله تحليلاً علمياً ، ثم الحكم عليه من حيث الصواب والخطأ بالمعايير العقلية المقررة ، وهذا ما فعله مفكر الإسلام العظيم «ابن تيمية» مع «المنطق» ، بل مع كل فكر يخالف طبيعة الفكر الإسلامي الأصيل المنبثق من الكتاب والسنة ، لذا رأينا في تراثه سلسلة من الكتب التي أخذت طابع الرد والنقض لكل ما قاله المخالفون سواء أكانوا من خارج البيئة الإسلامية أم من داخلها ، كالرد على المنطقيين في كتابه الممتاز الذي أخذ هذا العنوان ، ومثل كتابه «بغية المرتاد» في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ، وكتاب «منهاج السنة النبوية» الذي رد فيه على «ابن المطهر الحلي» ثم على بقية الفرق المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة ، سلف هذه الأمة . . إلخ .

وإذ تقرر هذا فإن متابعة «السيوطي» «ابن الصلاح» في فتواه هذه إنما تكون من قبيل المواقف النفسية ، وليست من قبيل المواقف العلمية ، ولا شك في أن هذا الجانب كان يمثل عند «السيوطي» موقفاً مهماً ، دلت عليه العبارة التي جاءت فيما ذكره من أن الله سبحانه وتعالى ألقى كراهية هذا العلم في نفسه ، وعوضه منه علم الحديث ، وهو الموقف نفسه الذي كان عليه «ابن الصلاح»

حين أراد أن يطلب العلوم العقلية في أول عهده بالطلب على يد عالم عصره فيها، وهو «كمال بن يونس الموصلي» الذي قال عنه «ابن خلكان» إنه كان بجانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها عارفاً بالتوراة والإنجيل حتى كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم، غير أن «الموصلي» لم يلحظ على «ابن الصلاح» استعداده للعلوم العقلية وعلى رأسها المنطق، فقال له: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن» فقال له ابن الصلاح: «ولم ذلك؟»، فقال له: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد»^(٤٣)، وقد يكون في هذا التعليل عدم المصارحة بالحقيقة حيث كانت عادة القدماء من علمائنا أن يكون لكل منهم مدرسة تتابع مسيرته من النجباء الذين يلوح لأساتذتهم قدرتهم على إتقان فنونهم التي يشتغلون بها، ويرشح لهذا أن عبارة موحية بهذا الفهم قد جاءت على لسان «الموصلي» وهي من تمام الكلام الذي قاله وهي قوله: «ولا يحصل لك شيء من هذا الفن» أي: لا قبل لك به، إذ إن استعدادك للعلوم الشرعية هو الأساس الذي يملك على أن تسعى إليها من خلاله.

دفاع «السيوطي» عن هذه الفتوى:

دافع «السيوطي» عن هذه الفتوى دفاعاً حاراً حيث قرر أن جماعة ممن عنوا أنفسهم بدراسة المنطق اجتمعوا معه لمناقشته فيها، وقالوا له: «إن تعليل (ابن الصلاح) تحريم المنطق قائم على النفي حيث قرر أن الاشتغال به ليس مما يبيحه الشارع، وهذه شهادة على نفي فلا تقبل». فرد عليهم قائلاً: «لا طريق أهل الشرع سلكتم، ولا طريق أهل المنطق اعتمدتم، أما أهل الشرع فيقولون: إن النفي إذا كان من أهل الاستقراء التام، فإنه يقبل ويعتمد، وقد جرى على ذلك أهل الحديث وأهل الفقه وأهل العربية لغة ونحواً وتصريفاً، وأهل البلاغة معاني

وبياناً وبديعاً، وأهل العروض في مسائل يطول سردها .

وأما أهل المنطق فإنهم يقولون : إن السالبة الكلية تنقض بموجبة جزئية ، وهو أن يقال : بل أباحه فلان الصاحبي أو التابعي أو المجتهد فيحصل بذلك نقض كلام «ابن الصلاح» ولا سبيل إلى وجود ذلك عن أحد من المذكورين حتى يلج الجمل في سم الخياط» (٤٤) .

ومع تقديرنا لما عليه نفس هذا العالم الممتاز، إلا أن كلامه هنا من قبيل الكلام الجدلي لا البرهاني ؛ ذلك لأن عدم اشتغال الصحابة به وكذا التابعين أمر صحيح في ذاته لأن المنطق لم يكن قد ترجم بعد إلى نطاق اللغة العربية (٤٥)، إذن لا يمكن الاحتجاج بهم في هذا المقام ، ولو أن المنطق كان موجوداً في عصرهم ولم يشغلوا أنفسهم به بناء على ظهور حرمة الاشتغال به لديهم لكان لاحتجاجه بذلك معنى ، ثم إن قوله بأن أحداً بعد جيل الصحابة والتابعين لم يشتغل به ممن تحفظ لهم الأمة قدرهم الديني والعلمي منقوض باشتغال الكثيرين به ممن ظهر لهم نفعه والاستفادة به بعيداً عن تأثيراته السلبية على التراث ، وكان الغزالي من أظهر هؤلاء ؛ لهذا يتقرر أن دفاع «السيوطي» عن فتوى «ابن الصلاح» دفاع في غير محله ، وقد يكون العامل الثاني - وهو إيراد أقوال علماء الأمة الذين أدلوا بدلوهم في هذه المسألة - والذي اتخذ منه مبرراً لموقفه هذا أكثر وأوضح في تأكيد هذا الموقف ، وهو ما سنبينه الآن .

ذكر أقوال العلماء السابقين في المنطق:

يذكر «السيوطي» مقدمة في أسباب استجلاب العلوم العقلية من بلاد الروم لا تخلو من طرافة وغيرة في الوقت نفسه ، وتكشف عن «الشعوبية» التي كان يتعامل بها «البرامكة» مع الإسلام والمسلمين ، لقد قال نقلاً عن الشيخ نصر المقدسي (المتوفى ٤٩٠ هـ) بطريق الإسناد عن أبي محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه

المالكي يقول : رحم الله بني أمية ، لم يكن فيهم خليفة قط ابتدع في الإسلام بدعة ، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم من العرب ، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس وفي قلوب أكثرهم الكفر والبغض للعرب ودولة الإسلام ، فأحدثوا الحوادث التي كادت تؤدي به لولا حفظ الله تعالى له غير أنهم ثلموه ، وكان أول شيء من ذلك هو طلب الكتب اليونانية من أرض الروم بوحى من « يحيى بن خالد البرمكي » الذي صانع ملك الروم حتى أخرجها من خزائنها ، ودفع بها إليه بعد أن استشار بطارقه وأهل ثقته ، فأشاروا عليه بذلك معللين المسألة - مسألة الاستجابة - بأن هذه الكتب ما دخلت على قوم أصحاب عقيدة سليمة إلا أفسدت عقائدهم^(٤٦) ، وهذا منتهى ما يطمع فيه أعداء الإسلام .

وعلى الرغم من أن هذه الرواية قد سيقّت في صورة الإسناد التاريخي ، فإنها جاءت من طرف واحد ، وهي تعبير عن موقف أصحابه ، وهذا ما يجعلها غير مقبولة تماماً من هذه الناحية ، إلا أنها في الوقت نفسه ترينا إلى أي حد كان المحافظون من أئمتنا تملكهم الشكوك حين يتعاملون مع تراث وارد خشية أن يؤثر على عقيدة الأمة كما سبق أن ذكرنا .

ثم يمضي « السيوطي » في إبراز كلام السابقين عن مسألة تعريب العلوم ليرينا أنها تمت على يد أناس أقل ما يمكن أن يقال في حقهم أنهم كانوا غير مأمونين ، لأن الذين قاموا بهذه العملية إما من النصارى ، وهم الذين عربوا الكتب اليونانية ، وإما من المجوس وهم الذين عربوا الكتب الفارسية ، وهؤلاء وأولئك لهم من الإسلام موقف معروف^(٤٧) .

ثم يذكر - أخذاً عن ابن تيمية - أن أول من مزج علم المنطق بالعلوم الإسلامية هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي مخالفاً بذلك طريقة النظار قبله ،

وأما ابتداء فشوه في المتأخرين فيرجع ذلك - كما يقول ابن كثير في البداية والنهاية - إلى نصير الدين الطوسي الذي كان موالياً للتتار، فعمل على تشجيع العلوم الفلسفية بإغداقه على المشتغلين بها في الوقت الذي ضيق فيه على المشتغلين بالعلوم الإسلامية، وأصبحت الحياة العامة آنذاك في بغداد تطرب لكل ما هو جديد وتضيق بكل ما هو موروث .

ويظهر أن تعبئة الشعور الديني العام في نظر «السيوطي» ضد علوم الأوائل وعلى رأسها المنطق لن تؤتي ثمارها إلا بالاستناد إلى مواقف أخرى تؤكد ما آمن به نحو فتوى «ابن الصلاح» ؛ لذا رأيناه يورد نصاً منسوباً إلى الإمام الشافعي - رضي الله عنه - يقرر فيه أن الناس ما جهلوا ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو. ثم يحلل هذا النص بما يفيد أن اتخاذ المنطق طريقاً ومنهجاً في العلوم الشرعية يؤدي إلى الخطأ^(٤٨)، ويستشهد على صحة ذلك بما كان يقع بين شيخه «الكافيجي» وبين فقهاء الحنفية من تنازع واختلاف في الفتاوى الفقهية، لأنه كان يخرجها على سنن المنطق، وهم يخرجونها على سنن الفقه .

هذا هو باختصار موقف إمامنا «السيوطي» من المنطق، ومنه يظهر أن الرجل كان مبالغاً حين قال إنه يعرفه حق المعرفة لأنه شرط للاجتهاد الذي كان يدعيه، كما يظهر أيضاً أن إيثار الحكم الشرعي عليه على الجانب التحليلي العلمي كان موقفه، وهو موقف متصل بالجانب النفسي لا بالجانب العقلي كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

غير أن الإنصاف يقتضينا أن نين أن تلخيص «السيوطي» لكتاب «ابن تيمية» في المنطق إنما يدل من غير شك على أنه كان فاهماً لأصوله وقواعده غير أن الجانب النفسي الذي أشرنا إليه جعله يغلب جانب كراهيته على جانب

الاشتغال به وتطبيق قواعده في الواقع العملي للسبب نفسه الذي ذكرناه آنفاً، ولكن الذي نجزم به أن مسالك النقد لهذا العلم لدى «ابن تيمية» كانت واضحة معروفة، وقد اقتنع بها «السيوطي» اقتناعاً ظهر منه وكأنه لم يترك له شيئاً يقوله فيه بعد الذي قاله.

وعلى أية حال فإن هذا الموقف لازم حين يستشعر بعض طلائع الأمة في حال ركودها أن ذلك راجع إلى ما يتسرب إلى عقولها من العلوم الدخيلة التي لا تمت بأية صلة إلى تراثها، بل إن العكس هو الصحيح في نظرهم كما تدل عليه عبارة الإمام الشافعي إذا صحت نسبتها إليه، وكأن هذا الموقف يريد أن يحدد النقي من الزائف والصحيح من الخطأ، والحق من الباطل، فيما ينبغي أن تتعامل به الأمة حتى تظل محتفظة بذاتيتها وشخصيتها، وهو شعور كان يسري في نفوس الأتقياء الورعين من العلماء، كما كان تعبيراً عن الشعور الإسلامي العام لدى جماهير الأمة^(٤٩)، وأما أولئك الذين حسن تراث الأوائل في نظرهم فأثروا التعامل معه على حساب الموروث فهم أولئك المترفون في كل عصر ومصر الذين تمتلئ نفوسهم حباً لكل مستحدث حتى ولو كان ذلك على حساب تراث الأمة وأصالتها، والشواهد والأدلة على ذلك كثيرة في عصر «السيوطي» وما قبله وما بعده^(٥٠)، بل في كل حضارة وفي كل عصر غالباً.

السيوطي وعلم الكلام:

علم الكلام على صورته التي أصبح عليها لدى المتأخرين يتجاوز في طبيعته أصول العقيدة في صفائها ونقائها كما بينها القرآن الكريم وشرحها السنة الصحيحة، واختلاط مباحثه بالمباحث الفلسفية جعل دراسته نوعاً من إظهار المهارات العقلية أكثر منه علماً لتثبيت العقيدة في نفوس أتباعها والدفاع عنها ضد خصومها، وليس هناك أدنى شك في أن هذا المعنى قد نبه عليه منذ زمن

مبكر من عصر الحضارة الإسلامية ، فقد رأينا التحذيرات الكثيرة التي جاءت بها بعض الأحاديث التي تهدف إلى عدم الاختلاف في المسائل النظرية حتى لا يؤثر ذلك على القلوب والنفوس ، وعدم الابتداع في الدين ، مثل ما جاء في قوله ﷺ فيها رواه أبو هريرة حين خرج عليه مع قوم من الصحابة يتنازعون في «القدر» فغضب حتى احمر وجهه : «أبهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا»^(٥١)؛ وكذلك ما أخرجه الشيخان عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله ﷺ قال : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^(٥٢). وما جاء في قول الحق سبحانه وتعالى في حكم من يتبع المتشابه : ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾^(٥٣).

وقد حفظت لنا كتب الفرق كثيراً من المجادلات التي وقعت بين أصحاب المذاهب العقدية المختلفة ، وكيف كان الشقاق بين أتباعها حتى وصل إلى درجة صار التكفير هو السلاح المتبادل بينهم ، ولم يكن ظهور بعض الكتب التي عالجت قضية التكفير هذه إلا رد فعل للاستخفاف بها مثل كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» لحجة الإسلام «الغزالي» .

حقاً لقد سمح القرآن بالجدال ، ولكنه لم يمد في حبله خشية أن يؤدي إلى ما حذر الأمة منه ، وهو «الفرقة» و «التحزب» في مثل قوله تعالى : ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾^(٥٤) ، وقوله : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾^(٥٥) ، وقوله : ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾^(٥٦).

كل هذا حمل علماء الأمة منذ عصرها المبكر على رفض التجادل فيما ليس تحته

عمل، وإذا كان علم الكلام بالمعنى الفني لم يعبأ بهذه التحذيرات، فإنه من الطبيعي حيثئذ أن يكون في نظر هؤلاء العلماء سبباً في تمزق الأمة وتصدع وحدتها، ويغدو في نظرهم تعليل الإيغال فيه بأن الظروف اقتضت ذلك مظهرها لالتقاء المسلمين بغيرهم من أصحاب النزعات المعادية للإسلام غير صحيح؛ لأن المسألة لم تقف عند الصورة المعقولة التي تقتضيها الظروف المناسبة لذلك، بل كانت الخلافات الداخلية أكثر بكثير من المواجهات الخارجية، وهذه حقيقة يدركها كل من طالع كتب المتكلمين، وبخاصة المتأخرين منهم، وهم الذين اختلطت لديهم مباحث علم الكلام بالعلوم الفلسفية منذ فخر الدين الرازي ومن أتى بعده من المتكلمين، ولا شك في أن «السيوطي» قد طالع هذا النوع من التراث، ورأى كيف ترهلت كتب هذا العلم بسبب التدقيق في مسائل هامشية لا تمت إلى أصول العقيدة إلا بصلة بعيدة، وهذا هو أحد الأسباب الظاهرة التي أدت إلى توقف نمو الفكر الإسلامي، فبدلاً من أن يبحث لنفسه عن قضايا جديدة تفيد الأمة في تقدمها وتطورها، وبخاصة في الأمور العملية رأيناه يصرف جهود العلماء الذين أغرموا به إلى هذه المجادلات التي تتخذ من تولدات الأفكار وإلزامات الخصوم محوراً لها.

ولو قرأنا كتاباً مثل «مقاصد الطالبين» لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) أو «المواقف» لعصـد الدين الإيجي (ت ٧٥٠هـ) لتأكدنا من أن هذا العلم تحول لدى المتأخرين إلى ما أشرنا إليه آنفاً، ولا يزال هذين الكتابين أثرهما في الدراسات الكلامية حتى يوم الناس هذا.

والانعطاف بهذا العلم نحو المنهج الجدلي الفلسفي مسألة ظهرت منذ عصر مبكر، فقد ذكر «الشهرستاني» عن «واصل بن عطاء» (ت ١٣١هـ) - وهو رأس المدرسة الاعتزالية - أنه، وأصحابه طالعوا شيئاً من كتب الفلاسفة، وأن قولهم

بنفي زيادة الصفات الإلهية على الذات إنها كان بتأثير الفلسفة (٥٧).

من أجل هذا رأينا هؤلاء الغيورين يؤلفون رسائل في ذم الكلام وأهله، وإذا كانت طبيعة «السيوطي» تماثل هؤلاء في كراهيتهم لكل ما يكون سبباً في تفرق وحدة الأمة، فإن من المناسب حيثئذ أن يكون كل ما كتبه هؤلاء في الكشف عن الأضرار التي أثمرها الاشتغال بهذا العلم محل تقدير لديه، وإذا كان الرجل يريد أن يبرز لنا أن هذا الموقف ليس خاصاً به، بل بكل أثبات وأعلام الإسلام، فإن من المناسب - أيضاً - أن يعنى بتلخيص ما صدر عنهم في هذا المقام. لذا رأيناه يختصر كثيراً من آثار السابقين، وكلها تدور حول ذم علم الكلام ذمًا يصل به إلى درجة «التحريم».

وإذا كان رأي «السيوطي» في حكم الاشتغال بهذا العلم هكذا، فإنه من السذاجة حيثئذ أن يقال إن الرجل هنا ليس له رأي خاص به، بل كان تابعاً لسابقه، فأبي رأي هذا الذي يمكن أن نتظره من إنسان كره هذا العلم كراهة تحريم؟ ثم من ناحية أخرى: هل كنا نتظر منه أن يجتهد ليبرز لنا تبريراً جديداً في ذم هذا العلم وبيان أن الاشتغال به على الصورة التي صار عليها ليس مما يرضى عنه ربنا؟ ولو تصورنا أنه فعل ذلك والتقى مع أسلافه السابقين في الغاية، فماذا يجدي جهده في ذلك حيثئذ؟ إن الجهد الذي يبذل حين الاختلاف حول الوسائل جهد ضائع ما في ذلك شك متى اتحدت الغاية لدى هؤلاء المختلفين، والرجل قد فهم هذه المسألة، وعلى هذا فمن العبث أن ينتظر منه أكثر مما انتهى إليه منهجه، وهو تلخيص ما كتبه الأسلاف عن هذا العلم.

وأخيراً: أليس الرضا عن رأي سابق - وهو هنا رأي الكثيرين من علماء الأمة - لدى «السيوطي» اللاحق يعد رأياً له كذلك في القضية موضوع البحث؟ بلى، إنه هكذا!!

مبررات ذم هذا العلم:

فيما ذكرت آنفاً إشارات إلى المبررات التي من أجلها ذم السلف «علم الكلام»، ولما كان هذا الأمر على هذا النحو فلا بأس هنا من توضيحه أكثر حتى نعرف إلى أي مدى كان موقف هؤلاء من هذا العلم، وهل كان «السيوطي» حين تأثر بهم في موقفهم هذا على حق أو لا.

ومن المهم هنا أن نشير إلى الفرق الواضح بين «الإيمان» و «المعرفة» من حيث «المحل» و «المنهج» حتى يظهر لنا أن الخلط بينهما يكون على حساب كل منهما، فأما من حيث طبيعة «الإيمان» فهو إدراك لا شعوري لموضوعه، ومحلّه «القلب»، والوسيلة إليه خلو «القلب» من الصوارف الغريبة، التي تعكر صفو «الفطرة»، وهنا يتأكد أن الإيمان قضية «فطرية» من حيث الأساس تؤكدّها الأدلة المكتسبة متى كان العقل الذي نظم هذه الأدلة صريحاً.

وأما المعرفة فهي إدراك شعوري مباشر لموضوعها محلها «العقل»، والوسيلة إليها الحواس والعقل والإخبار، ونتائجها أقل وثاقة من نتائج وسيلة «الإيمان»، ويفرق بينهما أيضاً أن الإيمان له أثره الواضح في تحريك «المؤمن» نحو مقتضياته في السلوك الظاهري للإنسان، بينما نرى أن المعرفة ليست كذلك، إذ هي انطباع للمعارف والعلوم لدى العارفين، وإذا تجاوزت هذا الموقف «الذهني» إلى السلوك والتطبيق فيكون ذلك النزوع من عمل الإرادة لا من أعمال العقل^(٥٨).

وإنما أثرت هذه المسألة لبيان أن «أصول الإيمان» التي ينبغي أن يستقر بها القلب شيء، والمعرفة شيء آخر، وبناء على ذلك فإن علم الكلام الذي عني كثيراً بمسائل معرفية لدى كثير من ممثليه التقليديين، صار الإيغال فيه يسير في خط معاكس تماماً للمنهج الذي يصل بصاحبه إلى «الإيمان» الصادق، وهو

الذي جاء به القرآن الكريم حيث غطى به جميع المدارك الإنسانية ليستنطق
مكنون «الفطرة» .

وحسب الدارس أن يعقد موازنة سريعة بين بعض الآيات التي سيق في
معرض الدلالة على خالق هذا الكون المؤثر في جميع أجزائه ، وبين المقدمات التي
ذكرها «علماء الكلام» للقضية نفسها ، إنه سيتهي إلى الإدراك المباشر للتكلف
الواضح لمنهج هذا العلم ، فالحق تبارك وتعالى يقول : ﴿أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ
أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ . أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يَوقِنُونَ . أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ
رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمَسْيطِرُونَ . أَمْ لَهُمْ سُلُمٌ يَسْتَمْعُونَ فِيهِ فَلَیَاتٌ مَسْتَمَعُهُمْ بِسُلْطَانٍ
مُبِينٍ﴾ (٥٩) .

ويقول : ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تَصَدَّقُونَ . أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنُونَ . أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ
نَحْنُ الْخَالِقُونَ . نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمُسْبِقِينَ . عَلَى أَنْ نَبْدَلَ
أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ . وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ .
أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرَثُونَ . أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ . لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا
فَطَلْتُمْ ثَفْكُهُونَ . إِنْآ لَمُغْرَمُونَ . بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ . أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ .
أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ . لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ .
أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ . أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ . نَحْنُ
جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَنَذَارًا لِّلْمُقْوِينَ . فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ (٦٠) .

والمتكلمون يقولون إن إثبات «الصانع» إنما يتوقف على مقدمات سموها
بالمطالب السبعة ، وهي :

١ - العالم جواهر وأعراض ، والأعراض أشياء تزيد على الجواهر .

٢ - العرض لا يقوم بنفسه ، بل لا بد له من جوهر يقوم به .

- ٣ - العرض لا يقبل الانتقال من محل إلى آخر.
 - ٤ - العرض يظل في محله حتى يرد عليه عرض آخر أقوى منه يضاده،
كالحركة بعد السكون في الجسم.
 - ٥ - العرض لا ينفك عن محله.
 - ٦ - القديم لا يندم.
 - ٧ - ليس هناك حوادث لا أول لها إلى غير نهاية.
- وقد صرح بعض الكاتبين في علم الكلام أنه بمعرفة هذه المطالب السبعة ينجو المسلم من أبواب جهنم السبعة^(٦١).
- ويمكن أن يقاس على هذه القضية بقية قضايا العقيدة، بل إن هناك بعض القضايا التي رأينا فيها تطاولاً صريحاً على منهج القرآن مقيساً بمنهج المتكلمين، ففي الاستدلال على الوحدانية التي جاء فيها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ والتي يلحظ فيها اشتقاق مادة الاستدلال من المشاهدة والعقل معاً، وجدنا من يقول بأن طريقة الاستدلال هذه طريقة إقناعية، وليست برهانية، وهو تعبير مقصود لم يسق عبثاً، بل لبيان أن طريقة القرآن في الاستدلال إنما كانت كذلك، لأن هذا الكتاب يخاطب الجمهور لا الخواص، ولا شك في أن هذه نزعة من التطاول على منهج «الله» تجعل الغيورين من علماء الأمة، بل جماهيرها على حق حين يحملون على هذا العلم والمشتغلين به هذه الحملة الشعواء، كما أن وصفهم بالركة في الدين يكون في محله، فضلاً عما يمكن أن يحدثوه من أثر سيئ على العقيدة لدى من لم تتمكن من قلوبهم من البسطاء^(٦٢).

لكل هذه الأسباب كان موقف «السيوطي» من علم الكلام، ويتبين لنا حين نطالع كتابه «صون المنطق» وكذا شذرات متفرقة في كتبه الأخرى أن الرجل أراد

أن يقرر أن هذا الموقف من هذا العلم ليس موقفاً فردياً ، بل يشاركه فيه جمهور علماء الأمة ممن يوثق بعلمهم كما أشرنا وفي هذا إيقاظ للوعي وحفز للعزائم حتى يعرف المسلمون الطريق الصحيح إلى العلم النافع الذي يسعد به المسلم في دينه ودنياه .

وقد اختار «السيوطي» مجموعة من شخصيات الإسلام البارزين ليلخص أقوالهم في هذا العلم أمثال : الدارمي المحدث المشهور وابن عساكر والشافعي وابن قتيبة والهروي ، وفي تلخيصه كتاب «الهروي في ذم الكلام» يذكر طبقات العلماء الذين صدرت عنهم أقوال في كراهية هذا العلم ، ويذكر ما أنشده «ابن المبارك» في المفاضلة بين علوم الأثر وعلم الكلام :

أيها الطالب علما ايت حماد بن زيـــــــــــــــــد
فخذ العلم بحلم ثم قيــــــــــــــــده بقيــــــــــــــــد
ودع البـــــــــــــــــدعة من آثار عمرو بن عبيــــــــــــــــد

كما يلخص كتاب «الحارث المحاسبي» «الرعاية لحقوق الله» وكذا «البخاري» في كتاب «خلق أفعال العباد» و «ابن جرير الطبري» في كتاب «صريح السنة» و «الخطابي» في رسالته «الغنية عن الكلام» و «أبي القاسم اللالكائي» في كتابه «أصول السنة» و «الآجري» في كتابه «الشرعية» و «أبي طالب المكي» في «قوت القلوب» و «ابن عبد البر» في «جامع بيان العلم وفضله» و «الخطيب البغدادي» في «شرف أصحاب الحديث» و «أبي المظفر السمعاني» في كتاب «الانتصار لأهل الحديث» و «الغزالي» في «فيصل التفرقة» و «الإحياء» (٦٣) .

كل هذه التلخيصات تعتمد على النصوص التي سقت في إطار من السند التاريخي ، جميعها تؤكد أن سلف الأمة وأئمتها نهوا عن الاشتغال بعلم الكلام . والذي يشكر عليه «السيوطي» هنا هو حفظه - بهذا التلخيص - نصوصاً كثيرة

لأثمتنا في الموضوع هذا، لولاه لكان من الصعب العثور عليها، وهذه ميزة جهوده العلمية بصفة عامة، ويظهر من المراجعات لبعض النصوص التي ذكرها مع الأصول التي أخذت منها أن الرجل كان أميناً ودقيقاً فيما نقل.

وكأن منطق «السيوطي» هنا يقرر أن أصول العقيدة أمر واجب التحصيل على كل مسلم إما على سبيل التفصيل وإما على سبيل الإجمال حسب قدرة كل فرد، وأن ذلك ينبغي أن يكون في حدود ما أمرنا بمعرفته منها بما يكون في متناول الإنسان إدراكه على سبيل اليقين، ولكن ذلك لن يكون إلا في إطار ما حدده الوحي وفصله دون الإيغال في الغيبات التي لا قبل للعقل بها من جهة، ومن جهة أخرى ليس البحث فيها مطلوباً، بل الحذر منه هو المطلوب على غرار ما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٦٤).

ومما لا شك فيه أن للقرآن الكريم منهجه المتميز في بيان أصول العقيدة والدفاع عنها ضد التصورات المخالفة بكل أنواعها، وهذا المنهج يعتمد على معطيات الواقع الحسي والقياس العقلي الفطري الذي يدرك بطريقة طبيعية ما بين الدليل والمدلول عليه من ترابط، كما يعنى كثيراً بالجانب الشعوري الوجداني في توجيهه نحو التصديق بالقضايا التي يعالجها حسب موقعها من منافذ الإدراك عند الإنسان بتوجيه القوة المؤثرة في إدراك هذا الترابط. وهذا ما جعل أدلة القرآن الكريم على قضايا العقيدة سهلة المأخذ قريبة التناول، وما حمل المفكر المسلم المعروف الدكتور «محمد إقبال» على القول بأن تجاوز طريقة القرآن في الاستدلال على العقائد لدى الفلاسفة الإسلاميين وكثير من المتكلمين تلك التي أخذوا فيها بالطرق الفلسفية الجدلية هي التي غشت على أبصارهم، فلم يدركوا عظمة المنهج القرآني في شموله وبساطته ووضوحه (٦٥).

علم الكلام من الوجهة العقلية:

إذا نظرنا إلى قضايا علم الكلام نظرة علمية نقدية نلاحظ أن هناك مشاكل فكرية ترتبت على ما وضعه كل فريق لنفسه من منهج ومن غاية . ويمكن أن نجد هذا بوضوح لدى أشهر الفرق الكلامية التي امتازت بالإيغال العقلي في دراسة المسائل الاعتقادية، وهي فرقة «المعتزلة»، وسنختار إحدى القضايا لتكون مثلاً لغيرها في هذا المقام، وهي مشتركة لدى كل من المعتزلة والأشعرية والماتريدية، وهي قضية «صفات الفعل» .

لقد قرر جمهور المعتزلة والأشعرية أن هذه الصفات حادثة، وليست أزلية كصفات «الذات»، ويحدونها بأنها «كل صفة لله تعالى يمكن أن يوصف بضدها»، أو أنها «ما تكون مشتقة من فعل من أفعاله أو من أفعال غيره تتعلق به»، ويضربون لذلك مثلاً بصفة الخلق والرزق والإحياء والإماتة، وكلها وردت بها نصوص شرعية، ففي القرآن الكريم وصف الله نفسه بأنه خالق كل شيء، وأنه الرزاق، وأنه المحيي المميت، وأنه يحب الطائعين من عباده، وأنه الغفار للذنوب، وأنه الشديد العقاب . . إلخ .

والذي يترتب على الاعتراف بحدوث هذه الصفات هو الاصطدام بمقدمة وضعها هؤلاء لأنفسهم ضمن منهج كل منهم في تناول مسائل العقيدة، وهي تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى، وبيان ذلك أن الأفعال التي تدل على هذه الصفات هي أفعال حادثة، أي أن الله سبحانه - في نظرهم - لم يكن خالقاً، ثم لما خلق العالم اشتقت له هذه الصفة من هذا الفعل، من ثم يكون قد أمكن أن يقوم به ما لم يكن له من قبل «وهو فعل الخلق»، فيكون محلاً للحوادث، ولو أنهم سكتوا ولم يفرقوا بين صفات الله تعالى فجعلوا بعضها صفات ذات وأخرى صفات فعل لما وقعوا في هذا الإشكال، وقد كان «ابن تيمية»^(٦٦) على حق حين

الزمهم بأن ما يقال في إحدى الصفتين - الذات والفعل على زعمهم - يقال على الأخرى، وإذن فالتفرقة هنا صناعية بحتة، لم يستطع هؤلاء أن ينفكوا عن هذا الإلزام المترتب على قولهم هذا.

أما «الماتريديّة» فقد خرجوا المسألة تخريجاً آخر ترتب عليه إشكال من نوع جديد، أما كيف خرجوها فقد قالوا بقدّم صفات الفعل كصفات الذات وهذا حق غير أنهم رجعوا بها إلى صفة واحدة هي صفة «التكوين»^(٦٧)، وهذا ما لا يوافقهم عليه العقل؛ إذ كيف يستسيغ أن تكون هذه الصفات المختلفة الدلالة راجعة إلى معنى واحد جامع لها؟.

والمشاكل الداخلية لدى كل فرقة على انفرادها كثيرة ومتعددة، وهي كلها تدل بوضوح على أن مسالك هذه الفرق مسالك وعرة، وأن المنهج الذي تتعامل به منهج قابل للنقض، ولعل هذا هو الذي أغرى مفكراً واعياً هو «ابن تيمية» ببيان تهافت مسلكهم هذا، كما أغرى من قبله واحداً من مشاهير المدرسة الأشعرية له مشاركات في التأليف في علم الكلام، وأعني به: «أبا حامد الغزالي» لأن يقول في علماء الكلام في نهاية عمره: «وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات، فلم يكن الكلام في حقي كافياً»^(٦٨). كما ذكر «ابن رشد» أن طريقة المتكلمين في إثبات العقائد كانت طريقة جدلية لا برهانية، كما كانت «معتاصة» لا تدرك بسهولة، ولا توصل إلى المطلوب^(٦٩).

وفي تقديري أن أمثال «السيوطي» لم يكونوا غافلين عن المعاييب التي يحملها المنهج الكلامي في طياته، فالرجل له تحليلات عقلية ظاهرة في العلوم الأخرى التي ألف فيها في التفسير والحديث واللغة... إلخ. فإذا انضم إلى هذا الخلل في منهج العلم أنه يجر إلى الآثار التي تحدثنا عنها سابقاً، فإن الموقف منه حيثئذ

يصبح موقفاً واضحاً مبرراً . ونعتقد أن خير من جمع بين المنقول والمعقول في نقض منهج المتكلمين هو «ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية» كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، وكان موقف «السيوطي» امتداداً لموقفهما وموقف من سبقهما أو أتى بعدهما حتى عصره ممن فهموا دين الله فهماً صحيحاً ، واتخذوا في ذلك العقل الصريح الذي لم يقع تحت تأثير أي فكر وارد ، كما كان الحال لدى الفلاسفة الإسلاميين والكلاميين إلى حد كبير.

تعقيب:

المدرك لحقيقة الإسلام يتأكد على سبيل اليقين من العلة التي من أجلها وضع للتفكير النظري إطاراً محدداً واضحاً لا يمكن تجاوزه ، ويظهر له كذلك أنه دين عملي يعنى كثيراً بالمسائل والقضايا التي تفيد في الواقع العملي ، لذا رأينا القرآن الكريم يجيب عن الأسئلة المتصلة ببعض قضايا العقيدة بما يفيد أن السؤال عنها لم يكن له ما يبرره في مثل قوله تعالى : ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها* فيم أنت من ذكراها* إلى ربك منتهاها﴾^(٧٠) . وأما ما يتعلق بالحياة العملية فكانت الإجابة عنه واضحة جلية بما يفيد أن السؤال كان في محله لأنه جاء من أجل معرفة الحكم الشرعي في قضية واقعية تمس حياة المجتمع المسلم مثل قوله تعالى : ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾^(٧١) وكذا السؤال عن «اليتامى» و «المحيض» و «الشهر الحرام» و «الخمر والميسر» .

وإذا كانت هذه هي طبيعة الروح القرآنية ، فإن الإيغال في القضايا النظرية التي لا قبل للعقل بالوصول إلى الحق فيها لأنها فوق طاقته يكون أمراً لا طائل تحته ، فضلاً عما يترتب عليه من آثار سلبية تتصل بالنفوس والقلوب ، وما من شك في أن الذين يؤثرون ولوج عالم المغيبات وبخاصة ما حذر منه الشرع والتزم به سلف الأمة على منهج الاقتداء يكونون قد وضعوا ذواتهم فوق هذا المنهج ،

من ثم فإن الغاية تصبح لديهم ليست إرضاء لمنهج «الله»، بل إشباعاً لرغباتهم الخاصة بالتسابق فيما يعود على الأمة بالتفرق والتمزق، لا بالتآلف والوحدة.

وقد يكون من المؤيد لما نقول أن كتب الفرق قد ترهلت بالآراء والأفكار والتولدات والإلزامات والاستطرادات والتحليلات التي قد يضع معها الموضوع الأصلي محل البحث والنظر، وقد ألمحنا إلى ذلك من قبل، وهذا يحمل أصحاب القلوب الحية والعقول الصريحة في كل حقبة من تاريخنا على أن يقفوا بكل ما يستطيعون في وجه هذا الاتجاه الذي لا يرضي «الدين» و «العقل» معاً.

وقد كان «السيوطي» واحداً من هؤلاء الأعلام الأثبات الذين رأوا أن حياة الأمة الإسلامية لن تكون إلا في التمسك بتراتها «الأصيل» يسعى بين أيدي أبنائها، يهديهم إلى الحق وإلى صراط مستقيم، يعبر عن «ذاتيتها» ويحفظها من أن تنماع في ذاتية غريبة عليها فتصبح تابعة بينما دينها يحافظ على كونها «متبوعة» فيما قرر من خيريتها وشهادتها على الأمم الأخرى.

إن الإيغال العقلي في المباحث النظرية قد يكون له مبرراته إذا كان في ظل حضارة لم تستظل بظل دين سماوي مازال وسيبقى محتفظاً بأصوله كالدين الإسلامي^(٧٢) الذي وضع معالم الأصول الاعتقادية أيما توضيح بحيث لم يترك للعقل سبيلاً لسعيه ونشاطه في هذه «الثوابت» إلا ما يتعلق بتأكيداتها واليقين بها، وهو ما أفاض فيه القرآن حين وجه النظر إلى التأمل والاعتبار في الكون المنشور والكتاب المسطور بينما رأيناه في المجال العملي الذي يكون للعقل فيه الحق في النشاط والسعي في إطار من الفهم الحقيقي للأحكام وعللها وإدراك مقاصد الشريعة يزكي هذا السعي ويحض عليه حتى يظل شرع الله قابضاً على حركة الحياة. وإذن فعمل «العقل» المجتهد هنا - بشروط الاجتهاد المقررة - حركة بناء للحياة وتوحيد لصفوف الأمة وتأكيد للحقيقة الخالدة التي تقرر عالمية «الإسلام»

في نطاقيه الزماني والمكاني، بينما رأينا أن حركة العقل في المجال «النظري» قد أحدثت في الأمة تصدعاً وشقاقاً لا يزكيها الدين ولا يرضى عنها.

إن التاريخ يطلعنا على حقائق ظاهرة منها: أن غياب التوجيه «الإلهي» للبشرية إما لعدم إدراكها لرسالة في وقت «ما»، أو لعدم تمثيلها لها تمثلاً حقيقياً حين وجودها^(٧٣) يعني أن العقل الإنساني يصبح المؤهل - في نظر الإنسان القاصر - للتوجيه ورسم المنهج الذي يصلح للقيادة الصحيحة للإنسان، ولما كانت عقول المفكرين مختلفة في استعداداتها وتمثيلها للقضايا التي تبحثها فإن الأحكام ستكون كذلك، من ثم فلن نرى في الواقع منهجا سوياً يمكن أن يجمع عليه المفكرون لينهض بكل مطالب الإنسان بطريقة صحيحة لا جنوح فيها ولا تقصير، يستوي في ذلك مطالبه النظرية: اعتقاداته، أعرافه، نظمه، تصوراته للكون وللحياة، ومطالبه العملية: علاقاته، ضوابط سلوكه، غرائزه وطرائق إشباعها... إلخ.

وإذا كان قد لاحت لنا «الرؤية» التي كان يرى بها «السيوطي» كيفية نهوض الأمة من عثرتها تلك التي تتخذ من «التراث الحقيقي» منهجاً لها، فعمل على إحيائه بجمعه وتدوينه وترتيبه مستحضراً ومستصحباً جهود علماء الأمة، فإن عمله هذا يجعل منه ضمير الأمة الحي، وعقلها المتيقظ، ووجدانها الشفاف وحسها المرهف الدقيق.

وأعتقد أن من يقول في الرجل بخلاف ذلك يكون قد جانبه الصواب، كما يكون قد خالف نهي الحق سبحانه وتعالى الذي وجهه للقاضين على غيرهم، وهو ألا يبخسوا الناس أشياءهم.

وإذن فموقف «الرجل» من العلوم العقلية ينبغي أن يفسر بهذا المعنى، ولا يعني إطلاقاً أن العقل بوصفه ملكة للإدراك والفهم محجور عليه لديه أو لدى

غيره ممن يشاركونهم في هذا الاتجاه، وإلا عُدَّ هذا الموقف متناقضاً مع الدعوات القرآنية التي تحض العقل على النهوض للفهم والإدراك في الإطار الذي أومأنا إليه من قبل، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

وبعد:

فإن أمتنا في حاضرها أحوج ما تكون إلى منهج يحيي مواتها ويضيء لها طريقها، ويأخذ بيدها إلى حياة كريمة عزيزة تظهر فيها ذاتيتها وتنمو فيها شخصيتها بعد أن تفرقت بها السبل، وضل عنها الطريق السوي، وأصبحت لا تتغذى إلا على فتات الثقافات الواردة ذات المنبت المختلف شكلاً وموضوعاً عن منبت تراثنا وثقافتنا، وبذلك أضحت هويتنا مسخاً غير متجانس، لا هي شرقية، ولا هي غربية، بل تاهت معالمها بين هذه وتلك؛ ولم تكن كذلك إلا بسبب استدبارها منهج ربها، وإعراضها عن طريق خلاصها، ذلك الطريق الذي حدد معالمه القرآن الكريم، ووضحت السنة النبوية تلك المعالم، ووضعت المحاذير الظاهرة الجلية فوق ما فيه من منعطفات ومنحنيات حتى يأخذ الركب حذره وهو سائر نحو غايته، وقد كان سلف الأمة في كل عصر خير من فهم هذا الطريق، ولم يكن «السيوطي» إلا واحداً من رواده وسالكيه، فملاً بذلك سمع الزمان، وستحفظ له الأمة - كما حفظت لمن سبقه ولمن أتى بعده - ذلك الجهد المبارك في إحياء روحها والحفاظ على هويتها بإحياء تراثها ليكون وحده غذاءها الأصيل وشرابها السلسيل، فتبقى لها بهما عافيتها وتميزها في آن واحد.



الهوامش والتعليقات

- ١ - انظر بالتفصيل البحث الذي كتبه جولد تسيهر بعنوان: موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل، الترجمة العربية، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٣، ط. القاهرة ١٩٦٥ م.
- ٢ - انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧١، ط. القاهرة ١٩٥٩ م. وانظر كتابنا: في الفلسفة الإسلامية: قضايا ومناقشات، ص ٢٠، ط. القاهرة ١٩٨٢ م.
- ٣ - انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٢٨٧، ط. القاهرة ١٩٦٧ م.
- ٤ - سورة الأنعام: ١٥٣.
- ٥ - أخرجه أصحاب السنن عن العرياض بن سارية، وهو حديث حسن.
- ٦ - سورة البقرة: ١٤٣.
- ٧ - سورة آل عمران: ١١٠.
- ٨ - انظر: محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٤٩ وما بعدها، ط. القاهرة ١٩٩١ م، سلسلة كتاب الهلال، وهي رسالة ينبغي أن يحرص على قراءتها كل عربي ومسلم.
- ٩ - أخرجه أبو داود في باب الملاحم، وقال عنه حديث صحيح.
- ١٠ - سورة الرعد: ١١.
- ١١ - نشر هذا الكتاب الممتاز في أكثر من طبعة، ولعل أوقاها وأدقها نشرة الدكتور محمد رشاد سالم، ط. القاهرة ١٩٦٢ م.
- ١٢ - انظر مقدمة هذا الكتاب في شرح قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مَوْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ بما يفيد قصر المناهج التي ينبغي أن تتعامل بها الأمة على ما جاء به القرآن والسنة، ص ٣٨، ج ١، ط. بيروت سنة ١٩٧٩ م.
- ١٣ - لعل من أظهر من ألف كتباً في تحذير الأمة من علوم الأوائل تحت عناوين لها دلالة ظاهرة مقصودة هو الصوفي المعروف عمر السهروردي صاحب «عوارف المعارف»، فقد ألف كتاباً أهداه إلى الخليفة الناصر بعنوان «كشف القبايح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية»، وآخر بعنوان «أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة من القرآن»، انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ٤٤٠، والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٣٠: مرجع سابق.
- كما يذكر «الشاطبي» أن العلوم الجديرة بالتحصيل هي التي تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية وما سوى ذلك فعديم الفائدة، وقد بينت التجربة أنه يؤدي إلى الخروج عن الصراط المستقيم. انظر: الموافقات، ج ١، ص ٥٠، ط. دار المعرفة، بيروت.
- ١٤ - قام بالتقديم له وتحقيقه المرحوم الدكتور محمد رشاد سالم، ونشرته جامعة الإمام محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية، وهو أهم كتاب في بابه.

- ١٥ - سورة الشورى: من الآية ١١.
- ١٦ - انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، ط. المملكة العربية السعودية.
- ١٧ - توفي ٩١١ هـ.
- ١٨ - صون المنطق والكلام، ص ٣٤. ط. القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
- ١٩ - انظر: حسن المحاضرة ج١، ص ١٥٩.
- ٢٠ - ظهر هذا الكتاب محققاً برعاية المرحوم الدكتور علي سامي النشار، وسعاد عبد الرزاق، وقام بنشره مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، القاهرة ١٩٧٠ م، كما اشتمل كتابه «بغية الوعاة» على بعض النقول التي يبين منها أن كثيراً ممن شغلته العلوم العقلية - علوم الأوائل - في شبابهم قد تبرءوا منها في آخر حياتهم لا سيما عندما يعانون سكرات الموت، من هؤلاء: حسن بن محمد بن نجاء الأريلي (ت ٦٦٠ هـ) الذي كان فيلسوفاً رافضياً، وقد كانت داره في دمشق منتدى لطلاب الفكر المتحرر من المسلمين وأهل الكتاب، إذ كانت آخر كلمة نطق بها حين حضرته الوفاة «صدق الله العظيم وكذب ابن سينا».
- ٢١ - صون المنطق ص ١٩.
- ٢٢ - انظر: د. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ١٢٥، ط. القاهرة ١٩٣٧ م، والأمانة العلمية تقتضينا القول بأن الرجل قد رجع عن هذه الفكرة في كتابه «حديث الأربعاء» حيث يقول فيه بالحرف الواحد: «والذين يظنون أن الحضارة الحديثة حملت إلى عقولنا خيراً خالصاً يخطئون، فقد حملت إلى عقولنا شراً غير قليل بحيث أصبحت مصدر جهود وجهل» انظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٢٤٢، مصدر سابق، ولكن هذه الفكرة لا تزال تتردد عند غيره من تلاميذ الحضارة الغربية.
- ٢٣ - المنقذ من الضلال، ص ١٢٥، ط. القاهرة، دار الكتب الحديثة، من دون تاريخ.
- ٢٤ - محمود شاكر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧١، مرجع سابق.
- ٢٥ - ص ١٤٢، ط. فاس. المغرب.
- ٢٦ - ط. القاهرة ١٩٣١ م، وانظر أيضاً: ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، ص ٥٦، بيروت ١٩٨١ م.
- ٢٧ - يقول ابن تيمية في مجموعة الرسائل الكبرى، ج١، ص ٢٣٨. ط. القاهرة ١٣٢٤ هـ: «العلم الموروث عن النبي ﷺ هو الذي ينبغي أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وإما ألا يكون علماً وإن سمي به، ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد ﷺ».
- ٢٨ - يذكر المؤرخون أن إمام دار الهجرة مالك بن أنس قال: «الكلام في الدين أكرهه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل». انظر: السيوطي، صون المنطق، ص ٤٥.
- ٢٩ - صحيح مسلم، ج٦، ص ٣٠٧، انظر: التراث اليوناني، ص ١٢٧ تعليق.
- ٣٠ - مسند الإمام أحمد، ج٦، ص ٣١٨، انظر أيضاً: التراث اليوناني، ص ١٢٧ تعليق.

- ٣١ - هناك كتابان أحدهما للهارديني عنوانه «وسيلة الطلاب في معرفة الأوقات بالحساب»، والآخر لأبي العلاء البهشتي عنوانه «ما لا بد للفقيه من الحساب» يعالجان هذه المسألة، مما يدل على أن ما يحتاج إليه من العلوم غير المستحدثة في الملة الإسلامية مما يفيد توضيح بيان الأمور الشرعية من قبيل العلوم المستحبة لا المستكرهة.
- ٣٢ - هذا رأي المقدرين له أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي.
- ٣٣ - هذا رأي أبي البركات البغدادي في مقدمة كتابه «المعتبر»، ط. الهند ١٣٥٧هـ.
- ٣٤ - انظر المناظرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي ويونس بن متى في المفاضلة بين النحو والمنطق في المقابسات للتوحيدي، ص ٨٢، ط. القاهرة ١٩٢٩م.
- ٣٥ - انظر: فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤، ٣٥، ط. القاهرة، سنة ١٣٤٨هـ.
- ٣٦ - انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ج ١، ص ٥٩ بتحقيقنا مع آخر، ط. القاهرة ١٩٧٧م، ومن الحق أن نعترف لابن تيمية بالسبق هنا، لأن كثيراً من مسائل نقد المنطق لدى المحدثين تشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه في هذا المقام.
- ٣٧ - يقول في ذلك: «وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق، ثم ألقى الله كراهيته في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه فتركته لذلك، فعرضني الله عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم». انظر طبقات المفسرين للسيوطي، نقلاً: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١٦٥، مرجع سابق.
- ٣٨ - هذا الحكم لا يقال على الإمام الغزالي وأمثاله من علماء الأمة الأثبات الذين جمعوا بين المنقول والمعقول، لأن أبا حامد قد ساق لنا عدة تبريرات لدعوته إلى ضرورة اتخاذ المنطق منهجاً في المباحث النظرية، والتي جاءت في مقدمة كتابه «المستصفى من علم الأصول» وهي تبريرات مقبولة إلى حد كبير، كما بين في كتابه «المنقذ من الضلال» أن المنطق كالرياضة من العلوم المحايدة التي لا تعلق لها بشيء من الدين لا نفيّاً ولا إثباتاً، وأن تأثيره على الإلهيات الإسلامية إنما يرجع إلى سوء تطبيقه بعدم الالتزام بشرائطه في هذا المقام. وإذن فالمتهمون في دينهم لاشتغالهم بالمنطق هم أولئك الذين جعلوا له ولمثله من العلوم الأخرى مكانة في نفوسهم تعلو مكانة العلوم الشرعية، وكان مظهر ذلك الاستخفاف بها وعدم تقديرها بالإضافة إلى تلك العلوم، والفلاسفة الإسلاميون أمثال الفارابي وابن سينا هم المعنيون هنا.
- ٣٩ - صون المنطق، ص ٣٤، ٣٥.
- ٤٠ - ذكر في كتاب «الأمثال العربية في الجزائر والمغرب» هذه العبارة التي أصبحت مثلاً: «من تمنطق فقد تزندق»، وانظر ص ١٤٧ من كتاب التراث اليوناني، مرجع سابق.
- ٤١ - انظر فتاوى ابن الصلاح، ص ٣٤، ٣٥، ط. القاهرة ١٣٤٨هـ.
- ٤٢ - هذه الظاهرة موجودة في كتب كل الفرق من معتزلة وأشاعرة وماتريدية في جدالهم الخصوم ودفاعهم عن الإسلام.

- ٤٣ - ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٩، ص ٢٤، ط. فستفلد، وانظر أيضاً: التراث اليوناني، ص ١٥٨، ١٥٩، مرجع سابق.
- ٤٤ - صون المنطق، ص ٣٥، مرجع سابق.
- ٤٥ - كان المنطق في مقدمة العلوم الفلسفية التي ترجمت إلى العربية منذ عصر العباسيين، غير أن ترجماته المتعددة لم تستقم على سوقها إلا في بداية القرن الرابع، وهي ترجمة ابن أبي زرعة. انظر: عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، ج ١، ص ١٥، ط. القاهرة ١٩٤٨ م.
- ٤٦ - صون المنطق: ص ٣٩ وما بعدها.
- ٤٧ - يذكر المؤرخون قائمة بأسماء أشهر المترجمين لعلوم اليونان منهم: آل حنين بن إسحق من نصارى الحيرة، وقسطا بن لوقا من نصارى الشام، وآل ماسرجويه اليهودي السرياني، وآل ثابت بن قرة الصابئي الحراني، وأما أشهر المترجمين من الفارسية فهو «ابن المقفع» وهو مشكوك في إخلاصه للإسلام. انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٢٠٤، ط. دار المعارف، القاهرة ١٩٨١ م. ولا شك في أن الاضطلاع بهذه المهمة الخطيرة من هؤلاء وأولئك تلقى ظلالاً من الشك في قلب كل مسلم غيور على دينه، وقد صدق الواقع هذا الشك حيث كانت علوم الأوائل لها السلطان الأكبر الذي يفوق سلطان العلوم الموروثة لدى بعض الدوائر الفكرية بتشجيع من الخلفاء.
- ٤٨ - يمكن الرجوع إلى كتابنا: «المدرسة السلفية»، ص ٢٥٩، ط. القاهرة ١٩٧٩ م لمعرفة التحليل الذي ذكرته هناك عن قيمة هذه الرواية.
- ٤٩ - انظر كتاب «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر مثلاً لكثيرين مثله في هذا السبيل لمعرفة أن المراد بالعلم الذي ينبغي أن يطلب لديهم هو العلم الشرعي المنبثق من القرآن والسنة.
- ٥٠ - في تاريخ أمتنا أناس لهم قدرهم العلمي وشهرتهم كانوا يثقون بعلوم الأوائل - ومنها المنطق - ثقة لا حد لها، وابن رشد أبرز هؤلاء حيث بلغت ثقته بأرسطو منتهاها. انظر ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٨٥ مرجع سابق، بل الغريب أن نرى عالماً من أشد العلماء حرصاً على ظاهر الدين، وهو «ابن حزم» يؤلف في المنطق ويدعو إليه بطريق تقربه إلى الأذهان، وهو الذي رأيناه يؤلف في إبطال الرأي والقياس والاستحسان.
- ٥١ - ذكره «السيوطي» في صون المنطق ص ٧٠ من تلخيصه لكتاب «ذم الكلام» للهروي.
- ٥٢ - انظر: صون المنطق، ص ٦٩.
- ٥٣ - سورة آل عمران: آية ٧.
- ٥٤ - سورة الأنفال: آية ٤٦.
- ٥٥ - سورة آل عمران: آية ١٠٣.
- ٥٦ - سورة آل عمران: آية ١٠٥.
- ٥٧ - الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦، ط. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٠ م.

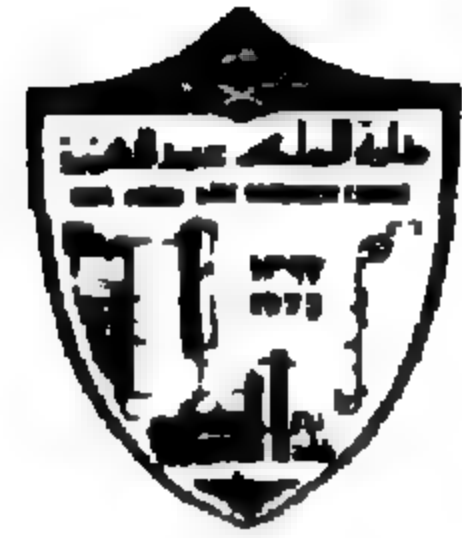
- ٥٨ - درس هذه المسألة بعمق المفكر الفرنسي «جوستاف لوبون» في كتابه «الآراء والمعتقدات» ص ٧ ، ٨ من الترجمة العربية ، ط . القاهرة ١٩٤٦ م .
- ٥٩ - سورة الطور : الآيات من ٣٥-٣٨ .
- ٦٠ - سورة الواقعة : الآيات من ٥٧-٧٤ .
- ٦١ - انظر الشيخ العدوي : طريق القرآن في العقائد ، ص د من المقدمة ، ط . القاهرة ١٩٣٢ م . وانظر أيضاً حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ، ص ١١ ، ط . القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٦٢ - انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، ص ٩٢ ، ١٣٣ ، ط . بيروت ، دار الكتب العلمية ، وانظر أيضاً ، صون المنطق ، ص ٧٣ ، مرجع سابق .
- ٦٣ - صون المنطق ، ص ٨٨ وما بعدها ، مرجع سابق .
- ٦٤ - سورة الإسراء : آية ٨٥ .
- ٦٥ - تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ٨ ، ط . القاهرة ١٩٦٨ م .
- ٦٦ - هذا المنهج النقدي لطرق الاستدلال عند المتكلمين مبثوث في أكثر كتب «ابن تيمية» ، وعلى الأخص «منهاج السنة النبوية» .
- ٦٧ - انظر «الماتريدي» : كتاب التوحيد ، ص ٤٤ ، تحقيق د . فتح الله خليف ، نشر دار الجامعات المصرية ، وانظر أيضاً د . علي المغربي : إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي ، ص ١٨٣ ط . القاهرة ١٩٨٥ م .
- ٦٨ - المنقذ من الضلال : ص ١٠١ ، مرجع سابق .
- ٦٩ - الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢ وما بعدها ، ط . القاهرة ١٩٦٤ م ، وانظر المقدمة الممتازة التي قدم بها الدكتور محمود قاسم لهذا الكتاب في نقد مدارس علم الكلام ، وانظر أيضاً د . أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ط . القاهرة ١٩٧٣ م .
- ٧٠ - سورة النازعات : الآيات من ٤٢-٤٤ .
- ٧١ - سورة البقرة : آية ١٨٩ .
- ٧٢ - كالحضارة اليونانية مثلاً إذا قلنا بأنها لم تتصل بالأمة اليهودية ، والدارس للتاريخ الفكري لهذه الحضارة يرى كثرة المدارس وتعدد مناهجها ورؤاها للقضايا منذ القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ، وهما اللذان ساد فيهما الفكر الأسطوري ، ثم بداية التفكير العلمي لدى «تاليس» ومن جاء بعده حتى عصر العباقة الثلاثة سقراط ، أفلاطون ، أرسطو ، ثم لدى المدارس الأخرى من رواقية وأبيقورية ، ولاأدرية . . . إلخ .
- ٧٣ - يسمى هذا الوضع عصر سيادة العقل (التنوير) ولا يكون إلا حين يتنحى الدين عن وضعه الصحيح في العقول والنفوس والقلوب ، وظهور مكتشفات جديدة تخرج عن المنهج الذي وضع باسم «الدين» يطلب من العقل أن يكرس سعيه من خلاله كما رأينا ذلك في القرن الثامن عشر في أوربا ردّ فعل لموقف الكنيسة من العقل وحرية الفكر في القرون السابقة .

المعمل الدعوي من خلال المؤسسات

أساسه، مبادئه، كيفيته

د. زيد بن عبد الكريم الزيد

مقدمة :



إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن نبينا محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا أما بعد :

فبين يدي هذا البحث عن العمل الدعوي من خلال المؤسسات أوجز النقاط التالية :

١ - إن حياة البشر وسعادتهم ورقبتهم ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمحافظة على الدين، وكم من أمة أهلكت بانحرافها عن طريق الهداية، ومن نجا منهم من العذاب الدنيوي فحياتهم كالأنعام بل هم أضل.

٢ - لا غنى لهذه البشرية في أي جيل أفراداً كانوا أو جماعات عن الدين ، يؤكد هذا تتابع بعثة الأنبياء لتقيم المعوج وتهدي الضال وترد الشارد وتذكر الغافل . وتستقيم حياة الناس ما قام فيهم دين الله ويعاودها الانحراف كلما خبت فيها جذوة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى ، ولهذا كانت الدعوة إلى الله هي عماد حياة الأمة واستقرارها واستمرارها راشدة مهدية ، ولكي يُحفظ للأمة هذا الاستقرار يجب أن يكون منطلق الاهتمام هو أساس هذا الاستقرار وعامله الرئيس وهو إحياء وإنماء وظيفة الدعوة إلى الله في نفس كل مسلم ، لتستمر رسالة الدين وتبقى وظيفته ، وتؤدي واجباته ، وتظهر آثاره على مسرح الحياة في الناس .

٣ - إن الدعوة إلى الله - من هذا المنطلق - لصيقة بالمجتمع تخاطب أفراده وجماعاته صغاراً وكباراً ، وتتعامل عن قرب مع المؤثرات فيه ، وهي متغيرة متطورة ، ولذلك يجب أن تسير الدعوة في تخطيطها ووسائلها وأساليبها مع حاجة المجتمع لكي تنفذ فيه ، وتصل رسالتها إليه بأمن وسلام .

٤ - إن التغير الكبير في المجتمع سواء على المستوى المحلي أو العالمي ، واتساع الرقعة وتضاعف البشرية ، وتهيؤ الجديد من الوسائل والأساليب والإمكانات التي لم تكن متاحة من قبل ، كل هذا يستدعي أن تكون الدعوة - تخطيطاً وتنفيذاً وتقويماً ووسيلة وأسلوباً - ذات مستوى يتلاءم مع مكانتها والحاجة إليها وما لديها من مقدرات وإمكانات كبيرة مراعى في ذلك كله حاجة المجتمع الذي تعمل فيه وظروفه وتلك مسئولية لا يمكن أن يقوم بها الجهد الفردي وحده . لذلك يجب أن تتضافر تلك الجهود من الأفراد والمجتمعات لتنهض بالدعوة إلى الله في إطار دعوي مؤسسي مشترك يحقق البلاغ المبين المطلوب من هذه الأمة مصداقاً لقوله تعالى ﴿فهل على الرسل إلا البلاغ المبين﴾^(١) .

أهمية العمل الدعوي في المجتمع

يقول الرسول ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)^(٢). فالأصل في بني آدم هو سلامة الفطرة، والفطرة هي الإسلام^(٣)، ولكن يطرأ عليها الانحراف تحت أي عامل أو ظرف يزيغه في حياته بعد ذلك.

وقد جاءت بعثة الأنبياء لتحافظ على هذه الفطرة ولترد المعوج منها إلى الصواب والرشد مرة بعد أخرى حتى جاءت بعثة نبينا محمد ﷺ وكانت رسالته هي الخاتمة، وتحملت أمته واجب الدعوة إلى الله والقيام على المجتمعات بالإرشاد والإصلاح.

وقامت بالدعوة إلى الله في مراقبة المجتمع وإعادةه إلى جادة الرشد مرة بعد أخرى، والدعوة إلى الله هي صمام الأمان في المحافظة على بقاء الدين ابتداء وانتهاء وإنهاء، فإن الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى تحمي المجتمع من الغلو في مختلف أوجه الحياة، لأن الغايات التي يسعى إليها الداعي إلى الله هي إقامة العدل وإحياء فريضة الوسطية في الدين، وتلك غاية كبيرة من غايات الرسل جميعاً^(٤) يقول تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾^(٥) فالرسل أرسلوا والكتب أنزلت لأجل تحقيق تلك الغاية العظيمة في حياة الناس ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ وهو العدل^(٦) فلا إفراط ولا تفريط بعيداً عن كل صفة من صفات الغلو أو التقصير في حقوق الله أو حقوق الناس أو حقوق النفس.

هذا التوسط الذي يتحقق من خلال جهود الدعاة إلى الله يوفر للمجتمع استقراراً فريداً يجعل أفرادهم يمارسون حياتهم ويزاولون عباداتهم ويؤدون واجباتهم على نور وبصيرة ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾^(٧).

وللدعوة صلة بالاستقرار النفسي سواء على المستوى الفردي أو المجتمع من خلال ما يوفره العمل الدعوي من توضيح ما يتعلق بأمور الغيب، ذلك أن ما يخفى على الفرد أكثر مما يعلمه، وهو بحاجة ملحة إلى توجيه الأمور الغيبية بالنسبة له توجيهها يهيئ له راحة القلب وصفاء النفس.

فالموت وما بعده وما أمام الإنسان من الحساب والجنة والنار إذا غفل عنها الإنسان تغير سلوكه وانحرفت أفكاره وتشتت غاياته، أما إذا تم تجليتها، وتعامل معها تعاملًا سليمًا سمت نفسه إلى أخلاق وسلوك وأهداف سامية تضيء على حياته وحدة الغاية والهدف، لا تشتت فيها ولا تناقض ولا تعارض تجعله يحمل بين جوانحه نفسًا مطمئنة في كل خطواتها^(٨).

وعندما تتحد الأهداف تتحد القلوب، وينمو في المجتمع التآخي والألفة بدءًا من اللقاء اليومي المتكرر في المسجد والصلاة خلف إمام واحد، وانتهاء بسائر أمور العبادة الأخرى التي تصب كلها في نهر واحد يتجه نحو مرضاة الله سبحانه وتعالى.

والحديث عن وحدة الهدف يذكر بالأثر الكبير للدعوة في الوحدة الكاملة للأمة الإسلامية، ذلك أن الوحدة الإسلامية تنطلق من وحدة الفكر والثقافة بالإضافة إلى وحدة الأهداف والغايات، وهذا هو الأساس المكين لكي تتحد شعوب الأمة الإسلامية.

وللدعوة إسهامها في وحدة الأمة الإسلامية، كما أن لها الدور الأسمى في المحافظة على وجود الأمة واستمرار مبادئها وسلامة عقيدتها، وتنمية العزة في نفوس أبنائها، (وقد ظهر أن أمة أو جماعة ليس فيها روح الدعوة والتقدم والهجوم لا تحافظ على وجودها وعلى مبادئها وعقيدتها وأن موقف المدافع موقف الضعيف المعرض للخطر، وكل من لا يكون داعيًا يكون هدفًا لدعوة أخرى،

وقد ثبت بالتجربة أن خير وسيلة للإيمان بالمبدأ والثبات عليه ومتانة العقيدة والاستماتة في سبيلها هي الدعوة إليها، فالداعي دائماً قوي الإيمان بمبدئه متحمس في عقيدته ونشط في عمله مستهين بغيره فإذا أردنا أن نخلق في طلبتنا هذه الصفات، وأن نخرجوا من الخطر على دينهم، ونأمن عليهم الاندماج في غيرهم والوقوف في المعسكر المخالف فينبغي لنا أن نجعلهم دعاة فإذا أردنا أن نجعلهم متدينين فينبغي لنا أن نجعلهم دعاة إلى الدين، وقد جربنا ذلك في الهند^(٩) فنجحنا نجاحاً باهراً^(١٠).

وإن كنا اليوم ندرك الفارق الكبير والسبق الرهيب للغرب على هذه الأمة الإسلامية فإن اللحاق بهذا الركب والاستفادة مما عنده ليس في التركيز على استخدام وسيلتهم فحسب، بل هناك ما هو أعم نفعاً وأجدى وهو حمل هذه الدعوة الإسلامية إليهم، وعندها يصبح هذا التفوق ملكاً للمسلمين يستفيد منه القاصي والداني في هذه الأمة على حد سواء.

وأخيراً فإن العمل الدعوي في الأمة شهادة تزكية لها، فالخيرية التي وصفت بها الأمة ارتبطت بالقيام بالدعوة، وانتفاء الدعوة انتفاء للخيرية^(١١) التي قامت عليها، قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾^(١٢). وهذه الخيرية المتحققة للأمة بصفقتها «أمة واحدة» من خلال الدعوة إلى الله، كأنها تشير إلى جانب مهم وهو أن الاستقرار الأمني والسياسي لهذه الأمة أيضاً مرتبط بالدعوة، ومتى انفرط عقد الدعوة لم تكن بعد ذلك «أمة» وإنما أفراداً وأوزاعاً شتى.

هذه الصلة الوثيقة بين الدعوة والمجتمع تُلقي مزيداً من المسؤولية وتتطلب جهداً متميزاً يتناسب وحجم الحاجات والتحديات، لا بد أن تتضافر فيه كل الإمكانيات المعاصرة وتسخيرها لتقديم الدعوة للناس بأفضل طريق وأنجح

أسلوب دون أن يمس ذلك المضامين الثابتة للدعوة وهو ما سنفصله في المبحث التالي.

المبحث الأول: الثبات والتغير في العمل الدعوي

من المهم في هذا البحث أن نفرق بين ما يمس المضمون وبين ما يتعلق بالوسيلة والأسلوب، ففي الوقت الذي نحرص فيه على تأكيد وحدة المبدأ والمضمون الدعوي الذي دعا إليه الأنبياء ومن اقتفى أثرهم فإننا في الوقت ذاته نؤكد أهمية بقاء الداعي إلى الله على صلة بمجتمعه وظروفه وحاجاته، وما يترتب على ذلك من انتقاء للوسيلة والأسلوب الملائمين للموقف.

وإن الخلط بين المبدأ والوسيلة والتعامل معها وفق منظور واحد يؤدي إلى نتائج سلبية تضر بالدعوة والداعية^(١٣).

ولو نظرنا إلى المضمون الدعوي الذي قامت عليه الدعوة لوجدنا أن هذا المضمون من القضايا الثابتة من لدن أول الأنبياء آدم عليه السلام وحتى نبينا محمد ﷺ، فكلهم دعاة إلى مضمون واحد هو تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١٤)، ويقول الرسول ﷺ: (أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ليس بيني وبينه نبي، والأنبياء أولاد علات أمهاتهم شتى ودينهم واحد)^(١٥).

فالدين واحد لم يتعدد في أي عصر أو مصر ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾^(١٦)، وداخل هذا الإطار الجامع نجد القضايا التي كانت تتناولها دعوة الأنبياء عليهم السلام اتفقت حيناً واختلفت حيناً آخر.

اتفقت كلها على البدء بالتوحيد^(١٧) يقول الله سبحانه وتعالى ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾^(١٨) فكلهم بلا استثناء

بدءوا بهذه الدعوة ثم بعد ذلك كان لكل نبي اهتمام بإصلاح القضايا التي برزت في قومه . فترى النبي شعبيا يركز بعد التوحيد على التحذير من التطفيف في الكيل والوزن لأنها كانت القضية المنتشرة في مجتمعه^(١٩)، يقول تعالى : ﴿وإلى مدين أخاهم شعبيا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط﴾^(٢٠)، في حين أن نبيا آخر بعد أن دعا قومه إلى التوحيد جاهدتهم وحذرهم من جريمة اللواط ﴿ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين﴾^(٢١).

لهذا فإن العقيدة هي المضمون الثابت في دعوة الرسل جميعا، وهكذا يجب أن تكون في كل دعوة صادقة خالصة لله سبحانه وتعالى، ثم على الداعية بعد ذلك أن يفتش في قضايا مجتمعه لتكون هي محط تركيزه واهتمامه . وهذا يتفاوت باختلاف البيئات زمانا ومكانا .

ومن هذا نخلص إلى القول بأن المضمون الدعوي ثابت واحد مستقر يقوم على البدء بالتوحيد^(٢٢)، ثم يثني على أمراض المجتمع التي يعيش ويعمل فيها الداعية . والأول لا اجتهاد فيه لأحد، أما الثاني فذو مرونة محدودة في التقديم والتأخير حسب اجتهاد الداعية ووفق أحوال المجتمع وظروفه .

الوسائل والأساليب متغيرة بتغير الظروف والمدعويين:

بعد أن بينا أن الثبات هو الأصل في المضمون الدعوي ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الوسيلة والأسلوب في إيصال هذا المضمون إلى الناس .

ورغبة في التأصيل لهذا الأمر نجد أن الوسائل والأساليب التي سلكها الأنبياء عليهم السلام لم تتفق - كما رأينا - اتفاقها على قضية المضمون، فمع وحدة المضمون نجد تعدد الوسائل والأساليب لدى الأنبياء عليهم السلام، بل لدى

النبي الواحد تتعدد الوسائل والأساليب حسب اختلاف الزمان والمكان والأحوال .

فموسى عليه السلام أعطي من الآيات التي تناسب المجتمع الذي عاش فيه فكان له التفوق على سحرة فرعون واضطروا أمامها أن يخروا ساجدين لله سبحانه وتعالى لما رأوا من عصا موسى ما لا يمكن أن يصدر من ساحر^(٢٣) ﴿قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون فآلقوا حبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون إنا لنحن الغالبون فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون فألقى السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهارون قال أمتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلنصف تعلمون لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم أجمعين قالوا لا ضير إنا إلى ربنا منقلبون إنا نطمع أن يغفر لنا ربنا خطايانا أن كنا أول المؤمنين﴾^(٢٤).

وعيسى عليه السلام أعطي من الآيات ما يتناسب مع ما اشتهر في عصره من الطب فجاءهم بما لا قبل لهم به وهو إحياء الموتى وشفاء الأكمه والأبرص^(٢٥) قال تعالى : ﴿ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه^(٢٦) والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تآكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾^(٢٧).

ويوسف عليه السلام وهو في السجن استطاع أن يقنع من معه في السجن من خلال خلقه وسلوكه الحسن^(٢٨) وليس من خلال المعجزات كما فعل عيسى عليه السلام . وقد جاء من معه في السجن يشهدون ليوسف عليه السلام بالإحسان ويفضون إليه ببعض أسرارهم وما رأوه في منامهم فاسترسل معهم في الحديث بعرض دعوته عليهم حتى إذا فرغ من تقرير الوحداية انتقل بعد ذلك إلى تفسير

رؤياهم ، وكل هذا تكيّف في الأسلوب والوسيلة مع الموقف الذي يقتضي ذلك ، قال تعالى : ﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إني أراي أعصر خمرا وقال الآخر إني أراي أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين﴾ إلى قوله تعالى ﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾ (٢٩) .

ومحمد ﷺ دعا عشيرته الأقربين من خلال وليمة أقامها لهم ، ففي السيرة أن الرسول ﷺ لما نزل عليه قوله تعالى : ﴿وأندر عشيرتك الأقربين﴾ (٣٠) ، جمع عشيرته وفيهم أعمامه أبو طالب وحمزة والعباس وأبو لهب فقدم لهم جفنة فيها طعام ، فقال لهم الرسول ﷺ (يا بني عبد المطلب إني والله ما أعلم شابا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتمكم به إني قد جئتمكم بأمر الدنيا والآخرة) (٣١) . واستخدم الرسول ﷺ الجبل لإبلاغ دعوته بشكل أوسع وجمع وإسماع أكبر عدد ممكن من زعماء قريش وساداتها (٣٢) ، واستفاد من الأسواق التجارية والمواسم في عرض دعوته على القبائل العربية والخروج بها خارج نطاق مكة (٣٣) .

وإننا نرى دعوته ﷺ يختلف أسلوبها ووسيلتها باختلاف الزمان والمكان ، فلم يتجاوز في مكة القول مستغلا جميع الناس في وليمة أو حول جبل أو في سوق من الأسواق أو ناد من الأندية . أما في المدينة فقد حمل السيف على الأعداء المعارضين ، واستفاد من الغنائم وسخرها في تأليف القلوب على هذا الدين . وراسل الملوك وزعماء العالم حوله في خطابات ورسل لم يسبق لها المثل في دعوات الأنبياء قبله ، واستفاد من الوفود في تكليفها تبليغ من خلفها رسالة هذا الدين ، وما ترك وسيلة ملائمة يمكن تسخيرها والاستفادة منها في الدعوة إلا استغلها أحسن استغلال . قال تعالى مبينا طريق الدعوة لنبه محمد ﷺ ولأمته من بعده : ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتتي هي أحسن﴾ (٣٤) . وهذه الآية تشير إلى المضمون الذي يدعو إليه الداعي إلى الله

سبحانه وتعالى لكنها لم تبين بشكل محدد الوسيلة والأسلوب، وإنما اكتفت بوضع الإطار العام لكل الوسائل والأساليب، ذلك أن أسلوب الدعوة إلى الله لا يمكن أن يخضع لقوانين مرسومة وأحكام مضبوطة لارتباطه بالمحيط والظروف والبيئة^(٣٥).

ولقد كان من إعجاز القرآن الكريم أنه لم يتعرض لأحكام تفصيلية في موضوع الأسلوب والوسيلة، وإنما حدد السياج العام والإطار الكلي لهما في هذه الآية الجامعة، ثم أتبع هذا نماذج من سير الأنبياء عليهم السلام تبين كيف تعامل هؤلاء الأنبياء مع أقوامهم، وشرع لنا الاقتداء بهم^(٣٦) في الدعوة، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمَ اقْتَدِهْ﴾^(٣٧).

ثم جاءت سيرته ﷺ المتميزة بشبوتها وإحاطتها وكمالها^(٣٨) تزيد هذا الأمر إيضاحاً وبياناً، وقرر القرآن الكريم الاقتداء بها، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^(٣٩).

كل هذا نخولنا القول بأن الأصل في الوسائل والأساليب هو الإباحة^(٤٠)، فما لم يصادم نصاً شرعياً فالداعية إلى الله سبحانه وتعالى مأذون له في الاستفادة من هذه الوسيلة أو ذاك الأسلوب.

ولو أردنا أن نحصر الوسائل والأساليب فيما استخدم في عهد التشريع لحرمنا الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى الكثير من الإمكانيات المتاحة في هذا العصر.

هذا مع تعدد الوسائل والأساليب وإمكان الاختيار منها أما والداعية إلى الله سبحانه وتعالى مأمور بالدعوة^(٤١) إلى الله وقد جذت في عصره وسائل وأساليب أصبحت ذات تأثير فعال في نشر الدعوة إن لم تكن هي الطريق الأمثل لنشر الدعوة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإذا أمر الله ورسوله بشيء كان

أمر به وبها لا يتم إلا به^(٤٢) (لذلك يجب على الدعاة إلى الله أن يختاروا من أساليب الدعوة وطرق التبليغ ما ظهر في زمانهم ذلك الذي إذا أخذوا به يستطيعون أن يجعلوا جهودهم أكثر ما يكون نفعاً وإنتاجاً)^(٤٣).

وعلى هذا فإننا نخلص إلى القول بأن هذه الإمكانيات الكبيرة المتاحة اليوم للدعوة سواء في وسائل الإعلام أو تيسير الاتصال والانتقال والتأليف والنشر والطباعة والإمكانيات المالية وغيرها كل هذه تلقي مسئولية جسيمة تستوجب تضامنا مكينا يمكن من استغلال هذه الوسائل أحسن استغلال في نشر هذا الدين وإبلاغه للعالم أجمع ، (ولو لم يقم المسلمون للدعوة بعد هذا النصر الإلهي المدهش فلا بد لهم أن يعرفوا جيدا أنهم لن يفلتوا من بطش الله مهما كانت الواجبات الأخرى التي يقومون بها من دون الدعوة)^(٤٤).

المبحث الثاني: العمل الدعوي المعاصر

أولا: طبيعة العمل الدعوي في النصوص الشرعية وعند السلف

العمل الدعوي عمل عميق الزمان والمكان، يتسع بعده الزماني ليشمل الحياة الإنسانية بكاملها منذ آدم عليه السلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، أما المكاني فيمتد ليشمل المعمورة بكل أبعادها، وهو عمل متواصل مستمر يسير المدعو في كل خطواته حتى لا يتراجع أو ينحرف عن المسار الذي يراد دلالة وهدايته إليه .

ومثل هذا العمل الكبير نلاحظ أن النصوص الشرعية في القرآن والسنة تؤكد أهمية تضافر الجهود للقيام به لأن العمل الفردي مهما كان فلن يتمكن من تقديم عمل يتناسب مع هذه الحاجة، ولا يعني هذا بحال التقليل من العمل الدعوي الفردي، ولكن يجب أن يكون الجهد المقدم يتلاءم مع مستوى الحاجات والتحديات، بالإضافة إلى أن التعاضد في الدعوة إنما يكون في الأساس من

الأفراد، والفارق بين الأمرين أن العمل الفردي مستقل كل بعمله والعمل الدعوي القائم على التعاون والتعاقد عمل منظم متكامل فيه الجهود وتتآزر. ولذلك فإننا هنا سنحاول إبراز بعض النصوص الشرعية التي تشير إلى هذا المعنى وتؤكد هذا التوجه :

١ - يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ كُتِمَ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (٤٥).

ويقول سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (٤٦).

(وأصل الأمة في كلام العرب الطائفة من الناس التي تؤم قصدا واحدا من نسب أو موطن أو دين أو مجموعة ذلك) (٤٧).

(وصيغة «ولتكن منكم أمة» صيغة وجوب لأنها أصرح في الأمر من صيغة افعلوا لأنها أصلها) (٤٨)، ولقد اختير للدعوة والدعاة لفظ «أمة» لأنه يشعر بمدى اتحادهم وتعاذدهم وتآلفهم أقوى مما يشعر تعبير آخر، فالقرآن الكريم حينئذ يرشد إلى أن يكون الدعاة إلى الله جماعة، وأن يكون أدب هذه الجماعة الاتحاد والتعاقد، ومن الواجب صرف الهممة إلى عمل الدعوة حتى تقام على نظام يحقق الأهداف، أما بقاؤها ملقاة إلى الدعاة و الأفراد فإن هذا يجعلها تفقد حيث يجب أن تكون (٤٩).

٢ - جاءت نصوص القرآن الكريم التي تتحدث عن دعوات الأنبياء السابقين وقد تضمنت معنى التعاقد والتعاون بين القائمين على الدعوة عند كل نبي :

(أ) يقول تعالى عن موسى عليه السلام : ﴿ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِ هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾ (٥٠).

(ب) ويقول تعالى : ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (٥١).
 (ج) ويقول تعالى : ﴿واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون﴾ (٥٢).
 ٣- في دعوة الرسول ﷺ نجد أنه يحرص على من يؤازره وينصره، ويقول : هل من رجل يحملني إلى قومه لأبلغ رسالة ربي؟ (٥٣).

ولما بعث الرسول ﷺ أبا موسى الأشعري ومعاذ بن جبل قال لهما : (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا، وتطاوعا ولا تختلفا) (٥٤)، وذلك لما في كثرة الدعاة عند اتحادهم وقصدهم إلى إقامة مصالح ذات هدف واحد من نصرة للحقيقة والفكرة المعروضة ذاتها.

واستمر الرسول ﷺ في طريقه حتى تمكن من إقامة المؤسسة التي ترعى الدعوة وتقوم بشئونها، ولما مات الرسول ﷺ بادر المسلمون إلى بيعة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - لتقوم الخلافة الراشدة التي تحملت الدعوة على منهاج النبوة الصحيح، وقد تولت في مقدمة أعمالها المضي بالدعوة ومواجهة المرتدين تحت مظلة المسؤولية الجماعية للدعوة إلى الله سبحانه وتعالى : التي تولاهها المجتمع المسلم في ذلك الوقت.

ومضى الجهاد في سبيل الله بعد الرسول ﷺ قائماً قوياً وهو صورة من صور العمل الدعوي المنظم الذي ترعاه الدولة وتوليه ما يستحقه من عناية.

ونظمت شئون المسلمين المالية والإدارية، ودونت الدواوين بهدف القيام بالأمانة وأداء الرسالة التي تحملها السلف الصالح بعد الرسول ﷺ ولم تتوقف الدعوة إلى الله عن النمو إلا عندما تحولت قضية الدعوة إلى الله من مجهود وعمل تشرف عليه الدولة وتجعله نصب عينيه إلى عمل يتولاه الأفراد حسب اجتهاد كل منهم.

لقد كانت الدعوة في نمو وتقدم عندما كانت مؤسسات الدولة تنصبغ بهذه الصبغة ، ولكن مع مر الأيام وطول العهد وضعف الدولة وتباعد السنين ضعف الطابع الدعوي في مؤسسات الدولة ، فتحوّلت المسؤولية إلى أفراد يقومون بأنشطة متفرقة لا يمكن أن تقوم بالواجب وإن كانت لها مكانتها في الإصلاح . المهم في ذلك أن الصبغة العامة للدعوة في أوج نشاطها هي طابع التعاون والتعااضد القائم على رعاية الدولة واهتمامها . وهكذا ينبغي أن يكون في كل جيل على مر الأيام . وهذا هو تأصيل دراستنا للعمل الدعوي من خلال المؤسسات .

ثانيا : العمل الدعوي المعاصر من خلال المؤسسات
ميزاته :

العمل الدعوي شبيه بالقافلة يتخلى السائر فيها عن ذاته ، ويحرص على القيام بوظيفته بصفته جزءا من كل متكامل يؤدي الدور الملائم له أيا كان موقعه كما قال الرسول ﷺ : (طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله أشعث رأسه مغبرة قدماه إن كان في الحراسة كان في الحراسة وإن كان في الساقة كان في الساقة) (٥٥) .

العمل الدعوي بناء ضخّم يحتاج إلى جهد متكامل حسب المرء فيه أن يشارك في هذا البناء ، أما إذا فكر أن يقيم البناء بنفسه منفردا عن غيره فلا هو يستطيع ذلك ولا البناء يتم (٥٦) .

ولقد أشرنا إلى أن العمل الدعوي القائم على التعااضد ذو مستند شرعي في القرآن الكريم ودعوات الأنبياء وسنة الرسول ﷺ ، ولذلك فإن أولى مميزات العمل الدعوي من خلال المؤسسات هي الاقتداء والتأسي بمن سلف من الدعاة إلى الله سبحانه وتعالى .

وتلك تكون رصيда كبيرا للعمل الدعوي في مختلف الظروف والأحوال يهيئ - من خلال تجارب الماضي - التخطيط للمستقبل على نور وبصيرة .

وفي الأفراد صفات ومؤهلات تهيئ للعمل الدعوي تكاملا فريدا في العطاء لا يستطيع أن يتوفر من خلال قيام هؤلاء الأفراد أنفسهم بالعمل أوزاعا^(٥٧) .

ولكسب ثقة المجتمع أهمية كبرى في نجاح العمل الدعوي ، سواء أكان الأفراد المطلوب كسب ثقتهم حكاما أم علماء أم من سائر أفراد المجتمع فإن ثقة هؤلاء بالمؤسسات الدعوية وبالتالي تقديم الدعم والتأييد المادي والمعنوي لها يفوق بكثير الثقة بمجهود الأفراد .

وكما تؤثر المؤسسات الدعوية في المجتمع وتكسب ثقته فهي كذلك أقدر على التأثير في الميدان الذي تعمل فيه لما يتاح لها من قدرات وإمكانات تهيئ لها سبل الاستمرار ومواصلة العمل لفترات طويلة تفوق عمر الأفراد .

وإننا في العمل الدعوي نحرص على الابتعاد كل الابتعاد عن الحزبية وتقديس الأشخاص والتعلق بهم ، وكم جرت الحزبية على الأمة الإسلامية من انقسامات أصبحت بمفردها عائقا كبيرا من عوائق الدعوة ، وعندما تقوم المؤسسات الدعوية التي لا ترتبط بالأشخاص^(٥٨) ولا تنتمي للأفراد فإنها تتيح للمخلصين العمل الدعوي بعيدا عن التحزب والانتفاء ، وكل يقدم ما في جعبته ويواصل غيره المسيرة من بعده .

ثم إن لكل مؤسسة هدفا ووسائل لبلوغ هذا الهدف ، وإذا لم تكن الوسائل ملائمة لتحقيق الهدف يحدث ما يسمى بالاختلاف المؤسسي بمعنى أن تكون الأهداف أكبر من الوسائل المتاحة أو العكس .

وتحقيق الأهداف ليس بالأمر السهل إذ يتطلب إجراء دراسات وبحوث ثم عمليات التخطيط والتنفيذ والتقويم .

وإذا طبقنا هذه المقدمة على الدعوة فماذا نجد؟ قد يقول قائل إن أهداف الدعوة واضحة ومحددة، وهذا قول غير عملي وغير قابل للتطبيق ذلك أن للدعوة أهدافها عند المتعلمين ولها أهدافها عند العوام، ولها أهدافها في البلد المسلم، ولها أهدافها إذا كانت موجهة إلى النصارى مثلاً، أو إلى الوثنيين أو أهل البدع، أو مجتمعات إسلامية أخرى.

الدعوة واضحة الأهداف، ولكنك لن تصل إلى تلك الأهداف البعيدة دون تحقيق أهداف مرحلية. إذن الأهداف تختلف، وبالتالي تختلف الوسائل تبعاً لذلك. من يحدد هذه الأهداف؟، ومن يجعل هذه الأهداف واضحة في أذهان الدعاة أنفسهم؟، ومن يخطط لبلوغ هذه الأهداف؟، إنها المؤسسات ذات الإمكانيات المادية والبشرية. بل من يتأكد من تحقيق الأهداف ويراقب ذلك ويختبر فاعلية الوسائل؟.

لذلك ينبغي أن يستقر في الأذهان اليوم أن الدعوة عمل متخصص يجب أن يرتبط بجهود دعاة متخصصين مؤهلين في إطار منظومة واحدة يكمل بعضهم عمل بعض، ويتولى التنسيق من أول خطوة إلى آخرها مؤسسات ذات كفاءة وقدرة ترعى شؤون الدعاة جميعاً وفق أهداف مرسومة حددت أساليبها ووسائلها وأهل رجالها لتعرف أين وصلت في تحقيق الهدفين القريب والبعيد.

وإن لنا في جهود أعدائنا عبرة وقد رأينا جهودهم تنتشر في معظم ديار الإسلام تحت مظلة مؤسسات تنصيرية تقوم على التخطيط والتنفيذ والتقويم المنظم، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

وليس من المعقول أن يكون للأعداء مؤسسات تقوم على نشر النصرانية أو غيرها من الأديان والملل الضالة، وتتولى تلك المؤسسات وضع الخطط والبرامج وتسعى في توفير الإمكانيات البشرية وتقوم على جمع الأموال الطائلة لتفسد ديار

الإسلام وتضل المسلمين ولا تجد هذه الجهود من المسلمين في المقابل سوى أفراد ذوي إمكانيات وقدرات إذا اكتملت في جانب قصرت في جوانب أخرى . وإذا اهتدى نصراني واحد بجهود المسلمين الفردية فإن في مقابل ذلك يخرج من هذا الدين مئات إن لم نقل ألوف بجهود الأعداء القائمة على المؤسسات .

وإن هذا العمل من الأعداء يستدعي عملا مماثلا يتمكن من صد الهجمة ورد الكيل ، بل أداء واجب الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى : حتى بين صفوف الأعداء . ولن يقوم بذلك سوى مؤسسات دعوية وعلمية ومالية تتضافر فيما بينها وتؤدي كل منها واجبا في إطار عمل دعوي منظم رشيد .

وإن العمل الدعوي من خلال المؤسسات يتيح الاستفادة من كل المؤسسات القائمة التي ينبغي أن تتلاءم أهدافها مع الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى : سواء أكانت هذه المؤسسات دعوية مباشرة أم من المؤسسات التعليمية أم الاجتماعية أم الاقتصادية بل يمكن من خلال هذا العمل القائم على المؤسسات أن تقوم المؤسسة الواحدة بتحقيق عدة أهداف تخدم العمل الدعوي كما لو قامت مؤسسة تعليمية بافتتاح فرع للتدريب المهني فإنها تتيح للمتخرج فيها فرصة لاكتساب مهنة تعينه على مواجهة أعباء الحياة والتفرغ للدعوة دون أن تمتد عينه إلى ما في أيدي الناس ، وأقرب مثال لذلك يحضرنى المركز الإسلامي الإفريقي في الخرطوم الذي كان يهتم بالإضافة إلى تعليم الطلاب بتدريبهم على إدارة مهنة تؤمن لهم العيش في بلادهم بعد عودتهم من الدراسة إلى ميدان الحياة ، وإن كنت لا أدري عن أحوال المركز الآن بعد التطورات التي حدثت له أخيرا . وهناك أيضا معهد للفلاح المسلم في أندونيسيا ومعهد الطب الإسلامي^(٥٩) وغيرهما ، كلها تحقق إقامة الدعوة من خلال مؤسسة ذات أهداف متعددة .

وأخيراً كم رأينا من بعض الشباب الحماس للدعوة والرغبة في خدمة الدين لكن لا يعرفون لذلك سبيلاً، فإن تركوا وجهودهم واجتهادهم أخطئوا الطريق إما من غلو يضر بهم وبالدعوة أو بتفريط يجعل الدعوة تخسر هذه الطاقات القيمة، وفي توجيههم إلى المؤسسات التي تخدم الدعوة حسن استغلال للطاقات وحماية للمجتمع من تفجيرها في غير مكانها.

والعصر الحاضر بإمكاناته وتحدياته هو عصر المؤسسات في كل قطاعات الحياة، وإن كنا نسمع في سابق أجيالنا الماضية تلقي التعليم من خلال شيخ في الكتاتيب، ثم تطور في هذا العصر ليصبح التعليم له مؤسساته المتميزة؛ فليست الدعوة أقل قدراً من ذلك فلا بد أن تتحول إلى المسار ذاته، وأن تنهض بمؤسسات دعوية تحيي هذه الفريضة وتقوم بهذا الواجب، وفي الفقرة التالية بيان أنواع هذه المؤسسات التي تخدم هذه الرسالة وترعاها.

أ- المؤسسات الدعوية المتخصصة

حفظ الدين هو أحد الضرورات الخمس، يقول الشاطبي - رحمه الله -: (ومجموع الضروريات خمس وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل)^(٦٠) والضرورات ما (لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على خسارة وتهارج وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين)^(٦١).

وقد جعل حفظ الدين في مقدمة هذه الضروريات ثم بين الماوردي وأبو يعلى - يرحمهما الله تعالى - وظيفة الحاكم فقالا: (والذي يلزمه من الأمور عشرة أشياء أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود وليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل)^(٦٢).

فالدين أول الضرورات وحفظه أهم وظائف الحكومات . يقول تعالى : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾^(٦٣) ، فهذا الأمر يتضمن إقامة هيئة تضطلع بأداء وظائف ثلاث :

الأولى : الدعوة إلى الله ، والثانية : الأمر بالمعروف ، والثالثة : النهي عن المنكر^(٦٤) . وهذه الهيئة المنوط بها عمل الدعوة إلى الله تأخذ أشكالاً متعددة تتوافق مع إمكانات الداعية وطبيعة المجتمع .

وكانت الدعوة في وقت من الأوقات تعتمد على الجهود الفردية والمؤسسات المحدودة في أزمنة اعتمدت كل الأعمال على ذلك ، وسارت الدعوة موازية لبقية الأعمال الأخرى ، وهذا لم يعد مقبولاً ونحن نرى المؤسسات الضخمة التي تنهض للأمور الاقتصادية والسياسية والتعليمية والاجتماعية ، بل سائر أمور الحياة ، ذلك أن الدعوة - وهي أسمى الوظائف وأهمها وأولاها بالعناية - لا بد أن تحظى بالعناية المماثلة ، وأن تقوم لها المؤسسات المتخصصة في شؤونها وترعى رسالتها وتقوم بكل أعمالها تخطيطاً وتنفيذاً وتقويماً .

وإن هذه المؤسسات الدعوية - كما سبق أن أشرت - تنهض بالدعوة وتحمي المجتمع من الغلو أو التقصير^(٦٥) ، وتوجه الطاقات وتشبع الرغبات وتمكن من تكامل الجهود لتقديم أفضل النتائج .

وإن ما اتجهت إليه هذه البلاد من إقامة مؤسسات دعوية تتولى شؤون الدعوة ممثلة في وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، ومؤسسة أخرى كبرى ترعى شؤون الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومؤسسة ترعى شؤون الإفتاء والبحوث العلمية ، ورابعة ترعى شؤون الحرمين الشريفين يدل كله على وعي وإدراك وحرص على الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى : واهتمام بشؤونها .

ومع هذه المؤسسات الحكومية مؤسسات أخرى ترعى شئون الشباب المسلم في العالم مثل الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، أو تهتم بإغاثة المنكوبين مثل هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية .

وهنا يجب أن تدرك هذه المؤسسات واجبها ، وأن تعي رسالتها وتتحمل مسئوليتها وأن تطور من خططها وبرامجها مستغلة الإمكانيات المتاحة والمكانة المرموقة لها في العالم ، فتحمل الرسالة حملا حقيقيا جادا ينهض بالدين ويبلغه أقاصي المعمورة اللاهثة المتعطشة له لإصلاح أحوالها في دينها ودنياها .

وإننا لا يمكن أن نقول لفرد من الأفراد يجب عليك إبلاغ دين الله ونشره في أرض الله وهو لا يملك من أمره شيئا بل يرى وسائل الاتصال وقد سخرت لنشر الشر والفساد حوله . إنا لا نقول ذلك ، ولا نلومه على تقصيره في هذا الجانب ، وإنما علينا أن نوجهه إلى الانضمام إلى هذه المؤسسات الدعوية والانخراط في سلكها أيا كان تخصصه أو طبيعة عمله أو الفن الذي يجيده ، فهو بلا شك سيجد في المؤسسة الدعوية مكانا يلائمه يستطيع من خلاله أن يخدم دينه وأمته باتزان يحقق الغاية ، ويحول بين ضياع الطاقة أو انحرافها . وتقصيره إنما هو في تركه الانضمام إلى هذه المؤسسات ، وواجب الفرد حينئذ هو التفاعل مع هذه المؤسسات والعمل وفق هذه الفرص المتاحة والمشاركة في هذه الأنشطة والبرامج المعدة إعدادا سليما وفق ما لديه من مؤهلات وخبرات وقدرات .

لذلك فإن مهمة البلاغ المبين المطلوبة في عصرنا إنما مدخلها بعد إقامة هذه المؤسسات الدعوية ، هو إحسان استغلالها في نشر الدين وأداء البلاغ المطلوب من الأمة ؛ لذلك أقترح على وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد وهي المؤسسة الأولى التي تحمل لواء الدعوة أن يكون لديها من البرامج ما يمكنها من الاستفادة من الإمكانيات المتاحة سواء عن طريق الاستفادة من العلماء أو

من الشباب وطلبة العلم وتسخير الإمكانيات المادية التي هيئت في هذا العصر من وسائل اتصال وأقمار صناعية فضائية وصحف ومجلات وإذاعة وتلفاز مع إمكانيات مالية لهذا البلد لم تتح لغيرها، فهذا التكامل من الإمكانيات البشرية والمادية يلقي المزيد من الآمال المعلقة على الوزارة لتنهض وتصل إلى العالم في كل بقاعه، وتبلغ هذه الرسالة التي أتصور أننا في هذا العصر لن نجد له مثيلاً من حيث توافر العلماء ووسائل الاتصال والمال في أي وقت مضى.

فالأنظار والآمال تتجه نحو الوزارة في تحريك الدعوة، ولا يعني هذا قصر الدعوة على العاملين في هذه المؤسسات، وإنما تتولى هذه المؤسسات إعداد الخطط والمناهج والبرامج، وتستفيد من القدرات البشرية المتاحة تماماً كما تفعل المؤسسات التعليمية التي وظيفتها إعداد النشء وتكوينه علمياً وتربوياً.

وإن دور المؤسسات الدعوية مكمل لذلك في استغلال هذه الطاقات التي أعدت وأنشئت وتمكينها من أداء واجبها الدعوي.

ب- المؤسسات العلمية :

إنما تقاس الأمم بما لديها من اهتمام بالعلم والعلماء، ذلك أن البناء - أي بناء - لا بد أن يسبقه العلم، وقد رفع الإسلام من شأن العلم والعلماء، وقرن شهادة العلماء بشهادته سبحانه وتعالى : ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾ (٦٦). وخص الله سبحانه وتعالى الدعوة بنصوص تؤكد أهمية العلم الشرعي فيها قال تعالى : ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾ (٦٧).

لذلك فإن أساس الدعوة هو العلم موضوعاً وأسلوباً ومنهجاً، ومن أجل هذا فإن المؤسسات العلمية هي منطلق تكوين الدعاة ومحضن تربيتهم

وتنشئتهم . والطالب في المدرسة يتلقى من خلال المناهج الدراسية والمقررات المدرسية الاهتمام بالمجتمع ، والعمل على الإصلاح ، فينمو في نفسه حب الدعوة إلى الله ، وتمضي معه المناهج وهو يتلقى في المقررات الشرعية واجب المسلم تجاه مجتمعه وكيفية أداء هذا الواجب وضوابطه ، وفي الجامعة تتعمق الدراسة وتؤصل ويتمكن منها ، وهناك يتم توجيه الشاب للحذر من الغلو في الوقت الذي يعلم عواقب التقصير في الدعوة إلى الله . وفي الجامعة يتم التركيز أيضا على جانبين : أولهما : التخصص في الدراسة وطلب العلم في أي مجال من مجالات الحياة التي يخدم بها نفسه ودينه وأمته . والتخصص مطلب ملح للأمة^(٦٨) يقول تعالى : ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾^(٦٩) (فأمر أن يقوم بالجهاد طائفة ، وبالعلم طائفة أخرى . . . وبقيام كل طائفة منهم بمصلحة من المصالح تقوم المصالح كلها)^(٧٠) . فدراسة الطلاب في الجامعة تتكامل لتقدم في مجموعها خدمة جليلة للأمة الإسلامية . والعمق في الدراسة وإمكان إضافة الجديد يقتضيان التخصص ، ومع أن عصرنا يقتضي هذا النوع من التعليم نظرا لسعة العلوم و تعدد فروعها ، فهو مع ذلك ذو تأصيل شرعي في نهج صحابة رسول الله ﷺ إذ كان منهم الفقيه والفرضي وصاحب القرآن وكاتبه و حامل السيف للقتال في سبيل الله .

الجانب الثاني الذي يتم التركيز عليه في الجامعة كيفية استفادة الطالب مما لديه من علم في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى فهو حلقة في سلسلة وفرد في مجموعة ، ولديه من المعلومات وحوله الإمكانيات الكبيرة التي لو اتجه إليها بنفسه وحيدا ما استطاع أن يقدم من خلالها شيئا يذكر؛ ولذا فالطريق الأمثل هو تلك المؤسسات الدعوية التي تمثل القناة الموصلة بينه وبين الاستفادة والربط بين

العلم والدعوة، فالطبيب مثلاً يزاول عمله، وبمفرده لا يتمكن من تقديم عمله الدعوي لكن من خلال بعض المؤسسات الدعوية التي تنظم الرحلات والقوافل الدعوية يستطيع أن يكون عنصراً بالغ الأهمية والفائدة في تكوين قافلة دعوية، ومثله المهندس الزراعي وغيره من أصحاب التخصصات الذين ينبغي أن تكون الجامعة مكاناً لتوجيههم قبل تخرجهم إلى الميدان الملائم للدعوة إلى الله، فلا يغفل بعد تخرجه، وينغمس في وظيفته، وينسى حاجة الأمة إليه كما لا يصح أن يتحول الطبيب إلى واعظ أو داعية فرد لا يقدم شيئاً ذا جدوى يتلاءم مع حاجة الأمة إليه.

لذلك فإن مسؤولية قطاعات التعليم ومؤسساته - أيا كانت درجاتها - مسؤولية كبيرة في تكوين النشء وتوجيهه وجهة دعوية وحمايته من الانحراف أو التقصير، ودلالته على الطريق الأمثل في أداء رسالته، سواء أكان أداء هذه المسؤولية يتم في ضوء المناهج أم المقررات أم في ضوء طبيعة الجو العلمي المتوافر في القطاع التعليمي، أم من خلال تلقي الطالب من أستاذه التوجيه والتربية مع التعليم.

كما تتحمل المؤسسات التعليمية مسؤولية الاهتمام بالمناهج الدراسية والمقررات والموضوعات فهي كذلك عليها (أن تختار الأكفاء من المعلمين والأساتذة الصالحين الذين يتعلم التلاميذ من أخلاقهم الفاضلة قبل ما يتلقون من أخلاقهم العلمية)^(٧١). فالمقرر والأستاذ هما عصب التعليم وبهما تنجح المؤسسة التعليمية في أداء رسالتها أو تخفق. وهما جميعاً ينبغي أن يتجها نحو التعليم والعمل والدعوة إلى الله سبحانه وتعالى: في إطار العمل الدعوي المؤسسي البعيد عن الارتجالية الفردية. وحينما تضع الجامعات وقطاعات التعليم الأخرى هذه الغاية أمامها فإن الطالب سيجد حيثئذ في ميدان التعليم توجيهها راشداً وأساساً مكيناً للدعوة تظهر ثماره سريعاً بين الخريجين عندما يواجهون المجتمع ويتحملون بأنفسهم أداء هذا الواجب.

المسئولية الدعوية لمراكز التعليم والجامعات في الجانب العلمي :

ومع المسئولية التعليمية لمراكز التعليم والجامعات التي أشرت إليها فإن لها أيضا مسئولية علمية أخرى تتمثل في إفادة المؤسسات الدعوية المتخصصة بما لديها من خبرات تسهم في التخطيط للدعوة وتقديم أنشطتها، ذلك أن المؤسسات الدعوية لا يتوافر فيها الخبرات العلمية الكافية لتغطية كل الدراسات والخطط والبرامج المطلوبة منها، والجامعات تزدهم بالخبرات العلمية المؤهلة، ولا غنى للمؤسسات الدعوية عن التخطيط والدراسات الاستراتيجية والإشراف على التنفيذ ثم تقويم تلك الخطط والدراسات وتطوير ما يمكن تطويره من أعمال. وقد يسبق التخطيط الحاجة إلى تقديم بحوث ودراسات علمية دقيقة تسند إلى هذه الخبرات العلمية المتاحة في الجامعات والموجودة في مراكز البحث العلمي فيها.

وعندما تعقد المؤتمرات الإسلامية التي عادة يتولى التنظيم لها إحدى المؤسسات الدعوية، فإن الحاجة ماسة إلى أساتذة الجامعات، واستنفار جهودهم في تقديم البحوث وإدارة الجلسات والمناقشات، وإسهامهم في هذا المجال مهم جدا لإنجاح أعمال تلك المؤتمرات.

وتمتد المسئولية الدعوية للمؤسسات العلمية لتشمل تقديم المشورة والرأي للمؤسسات الأخرى سواء ما كان منها مؤسسة دعوية أو مؤسسة أخرى لها إسهامات في قضايا الدعوة إلى الله.

وأخيرا فإن مما يسهم في أداء هذه المسئولية على المؤسسات العلمية هو إثراء مكتبة الدعوة ببحوث علمية يقوم بها العاملون في المؤسسات العلمية لخدمة النشاط الدعوي.

كل هذه في مجموعها تمثل صورة من صور المسؤولية الدعوية للمؤسسات العلمية كي تتكامل الجهود بين تلك المؤسسات وتحقق الهدف المنشود .

مسئولية العلماء في العمل الدعوي:

للعلماء في المجتمع مكانة متميزة ترفعهم إلى محل القدوة والأسوة في المجتمع . وأفراد المجتمع يتأسون في حياتهم العملية بخيارهم وأفاضلهم ، ويرون في العلماء المرتبة الأولى في هذا الجانب ، ويفزعون إليهم في كل ما يعرض لهم من مشكلات لمعرفة الرأي الشرعي في القضية النازلة ، لذلك لا بد أن يكونوا على صلة بالمجتمع ، يعرفون ما يجري فيه ويعطونه الرأي الأمثل لقضاياهم ويوجهون مسيرته^(٧٢) ويحمون شبابه من التقصير أو التفريط أو الغلو . فالحماس للدين الذي تم إيقاده من خلال التعليم يحتاج في التنفيذ إلى رعاية وتوجيه من العلماء ، ومتى خلا المجتمع من توجيه العلماء وقع الخطأ في التنفيذ تقصيرا أو غلوا ، ولذلك فالمأمول من أصحاب الفضيلة العلماء في أي مكان إدراك أهميتهم في المجتمع ودورهم في بيان مكانة الدعوة ومنافعها وضوابطها^(٧٣) ، ووعي ضرورة قربهم من الشباب والصبر عليهم وتحمل كثرة إلحاحهم ومواصلة إسداء التوجيه والنصح لهم . وكم رأينا الأحاديث التي نخبرنا عن جلوس النبي ﷺ مع أصحابه في حلق التعليم فلا يعرف له تميز عندما يأتي قادم غريب ، وكم صبر على أسئلة الجاهلين وإلحاح وجفوة الأعراب الذين يفدون إليه من البادية^(٧٤) .

ولا يفقد المجتمع رشده وصوابه إلا إذا تخلى العلماء عن كرسي التوجيه والإرشاد . واعتزلوا ميدان العامة ، واكتفوا بحلق التعليم فقط ، وعندها سيتخذ الناس رؤساء في التوجيه لا يملكون القدرة والخبرة فتتحرف الأمة في دعوتها إما بالتقصير أو بسلوك أساليب ووسائل خاطئة أو باللحاق بمؤسسات تسمى بالإسلام وليست منه في شيء .

إن حاجة الأمة إلى العلماء لا تقدر بثمن : النوازل كثيرة واختلاف الناس في طرق المواجهة تغري بالانحراف ، وما تعدد الأحزاب وانقسام الأمة وتعدد آرائها بل وجود التحارش بين هذه الأحزاب إلا بسبب ضمور دور العلماء في أداء واجب التوجيه السليم لشباب الدعوة .

ومتى افتقد الناس الثقة بالعلماء أصبحت الأمة أوزاعا وأفرادا بلا قيادة علمية ، فتتفرق بهم السبل وتتعدد المشارب ويهلك الناس في الأودية .

إننا نقترح على وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد أن تولي عنايتها لتنظيم هذه اللقاءات وتهيئ للعالم المكان والجو المناسب للقاء الناس به وتيسر سبل ذلك وتنفذه عبر اللقاءات العامة أو بواسطة أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والمطبوعة أو الاتصال الشخصي بالهاتف ، وألا يوكل للعالم ترتيب ذلك لأننا نرى أن الجهود الفردية دائماً يتخللها قصور ، والعمل الدعوي ينبغي أن ينطلق من المؤسسات ، لما تتميز به المؤسسات عادة من قدرة علمية ومالية وإدارية وفنية تتيح لها تقديم أفضل الأعمال التي تحقق أسمى النتائج .

جـ- مؤسسات أخرى :

تحدثنا فيما مضى عن المؤسسات الدعوية والمؤسسات العلمية ومسئوليتها الدعوية ، وفصلنا القول فيها لصلتها الوثقى بالعمل الدعوي ، ونتحدث هنا عن أبرز المؤسسات القائمة في المجتمع التي تعاضد تلك المؤسسات وتؤازرها في أداء واجبها الدعوي .

وهذه المؤسسات تنطلق رسالتها الدعوية من كونها تعمل في مجتمع إسلامي ذي هدف واحد تسعى كل مؤسساته لتحقيق هذه الغاية كل بحسب مجال عمله . ذلك أن الإسلام منهج حياة متكامل شامل لكل جوانب النشاط الإنساني ، ومن هنا تظهر المسؤولية الدعوية لكل المؤسسات العاملة في

المجتمع . يأتي في مقدمة هذه المسؤولية التزام جميع المؤسسات أيا كانت طبيعة نشاطها بالمنهج الإسلامي في تعاملها ، وهذا أبلغ تعبير منها عن مدى قيامها واهتمامها بالواجب الدعوي المنوط بها .

وهنا أحاول أن أشير إلى بعض المؤسسات القائمة في المجتمعات الإسلامية منوها بمسئوليتها الدعوية على سبيل التمثيل لا الحصر لتلك المؤسسات :

مسئولية المؤسسات الاقتصادية:

إن من المسلم به أن المال هو عصب الحياة ، وأن قوة المؤسسات من قوة ميزانيتها ، وقد حبا الله سبحانه وتعالى هذه البلاد أموالا ، وقامت فيها مؤسسات اقتصادية كبيرة لها دورها ونشاطها في المجتمع ، ورسالتها تكمن في التعاون مع المؤسسات الدعوية والمؤسسات العلمية من أجل أداء رسالة هذه الأمة .

وكما تتحمل المؤسسة العلمية تهيئة الجو العلمي للناس فإن مسؤولية المؤسسات الاقتصادية في العمل الدعوي هي في الإنفاق^(٧٥) قال تعالى : ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾^(٧٦) فكل ينفق مما رزقه الله ، العالم رزقه الله العلم فينفق منه ، والاقتصادي رزقه الله المال فينفق منه^(٧٧) ، وبإنفاق المال والعلم تقوم الدعوة وتتكامل أركانها .

ويقول الرسول ﷺ : (لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار ، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار)^(٧٨) .

ولن تتمكن المؤسسات الدعوية من تنفيذ خططها وبرامجها ما لم تجد من المؤسسات الاقتصادية الدعم لتلك الخطط والبرامج لتتحول بجهود العلماء

وأموال الأثرياء^(٧٩) إلى عمل دعوي على أرض الواقع بعد أن كانت آمالا على الورق . فالقوافل الدعوية لا تخطو في ميدان التنفيذ إلا بعد تحقيق السند المالي لها . وإغاثة المنكوبين من المسلمين في مختلف قطاعات الأرض لا تستطيع أن تعمل شيئا إذا خلت من مساندة المؤسسات الاقتصادية .

وليس من المعقول أن تتحدث إلى جائع أو تعظ عريانا قبل إشباع جوعه وستر عورته . وبخاصة وأن هؤلاء الفقراء المعوزين يجدون في أنشطة التنصير ما يحقق آمالهم عن طريق كسرة خبز أو قطعة قماش أو وصفة طيب تكون مفتاحا لتحويل قلبه وتلويث فطرته . ولذلك فإن التكامل بين المؤسسات الدعوية والعلمية والاقتصادية أمر ضروري يفرضه واجب الدعوة إلى الله . وفي تصوري أن التكامل بين هذه المؤسسات سيحقق عملا دعويا فريدا ، ذلك أن توافر الخطط والبرامج الموجودة لدى المؤسسات الدعوية والطاقة البشرية المتاحة لدى المؤسسات العلمية والدعم المالي المتوافر لدى المؤسسات الاقتصادية ستيح - بإذن الله تعالى - تقديم عمل دعوي يؤتي ثمارا ذات قيمة في المجتمع ، ولن نرى مثل هذا العطاء في جهود أية مؤسسة منفردة بل ولا في جهود الأفراد ما داموا أفرادا غير مرتبطين بعمل مؤسسي منظم .

مسئولية المؤسسات الإعلامية :

لا شك أن هناك العديد من العناصر التي تسهم في تكوين المجتمع ومعتقداته وتقاليده وسلوكه ، ومن هذه العناصر التربية المنزلية ، والمؤسسات التعليمية ، والتقاليد والأعراف الاجتماعية ، بيد أن وسائل الإعلام ذات قدرة فائقة في عرض الأفكار والقيم والإقناع بها^(٨٠) ، هذه الحقيقة أصبحت واقعا يشهد به الجميع . وإن وسائل الاتصال الجماهيرية تعد اليوم الجهاز المركزي

الذي يوجه الفرد والمجتمع ، ولذلك فإن المسؤولية الدعوية للمؤسسات الإعلامية لا تقل عن مسؤوليات المؤسسات العلمية إن لم يكن للمؤسسات الإعلامية حق الصدارة والتفوق في التأثير.

ورسالة الإسلام منهج شامل للحياة يجب أن تتعاون كل المؤسسات المنضوية تحت لوائه في أداء هذه الرسالة ، وإن كنا بداية نذكر بما سبق أن أشرنا إليه وهو أن هذه المؤسسات القائمة في المجتمعات الإسلامية يأتي في مقدمة مسؤوليتها الدعوية الامتثال للمنهج الإسلامي في مضمونها الفكري وفي إطارها العام ، فلا يصلح أن تخرج عن ذلك وهي تنتمي للمجتمع المسلم وتحمل جزءاً من أداء رسالته الدعوية .

ثم إن المسؤولية الدعوية للمؤسسات الإعلامية تقتضي ضرورة صياغة منهج للإعلام الإسلامي يعمل على سد الفراغ الهائل في منظومات المنهج الإسلامي كي يمكن بلورة نموذج جديد للإصلاح الإسلامي يقوم على الشمول والتكامل والواقعية^(٨١).

ويأتي - في تصوري - في مقدمة أداء هذه المسؤولية أن تكسب رسالة الإعلام ثقة الجمهور ، فانهدام الثقة يضعف التأثير الإيجابي ، والتزام الصدق والصراحة الحكيمة والموضوعية يقصر الطريق بين هذه الوسائل والجمهور.

ويستتبع الحديث عن الصدق والموضوعية الحديث عن سلامة المضمون ، وهذا يعني التكامل مع المؤسسات الدعوية والعلمية بحيث يكون المضمون الإعلامي مضمونا علميا دعويا مبني على أسس إصلاح المجتمع والمحافظة عليه .

ويتنظم في مفهوم المسؤولية الدعوية للإعلام (أن يقدم الإسلام في أجمل أسلوب وأحسن وسيلة وأدق وأوضح بيان ؛ فلا يجوز أن يصاغ المعنى العظيم في

شكل دميم ولا أن تقدم الحقيقة في إطار يطفئ بهاءها، والاعتبار العصري أو الظرفي له وزنه الراجح في تحديد أساليب التبليغ.

وإن الإعلام المعاصر يبت من الباطل أكثر مما يبت من الحق، وهو يخدع الناس بهذا الباطل إذ يزينه لهم بالصورة واللون والحركة والإخراج والبسمة والتظرف.

حكاية عن ممثلة تخرج في برنامج تلفزيوني ملون يحف به ديكور أنيق ويقدمها مذيع لبق، بينما يعرض الإيمان في كتاب ذي ورق رديء، وتنفيذ مضطرب وفهارس متعبة، وتغليف سيئ، وعنوان باهت، أو يعرض الإيمان في خطبة يعوزها قوة المعنى وجمال الأداء^(٨٢).

إننا نريد وسائل الإعلام تحمل الإسلام ليس من خلال برامج دينية ذات دقائق معدودة ثم تعاود بث ما تشاء في بقية الساعات، وإنما المطلوب إدراك المسؤولية عبر المضمون والوسيلة، فالخبر الذي تبشه وكالات الأنباء، والتحليل السياسي والاقتصادي الذي تكتبه الصحافة، والتعليق الإخباري والصورة التي ترسلها الوكالات المصورة، بل فيلم الكرتون المتقن الذي يتابعه صغارنا ببراءة صباحا ومساء كلها تحمل رسالة غازية خطيرة على المجتمع^(٨٣) إن لم تع المؤسسات الإعلامية مسؤوليتها وتذكر واجبها الدعوي في المحافظة على المجتمع وصلاحه، ولذلك لا بد أن تكون كل هذه الأشياء تحمل الرسالة الإسلامية وتنطوي تحت لوائها وتسعى لتحقيق أهدافها.

وبهذه المناسبة فإني أقدم بعض المقترحات في هذا المجال:

١ - ضرورة التكامل بين مؤسسات الدعوة والتعليم والإعلام في أداء رسالة الإسلام وتبليغ الدعوة، ولا يصلح بحال من الأحوال أن تعمل واحدة من المؤسسات بمعزل عن الأخرى.

٢ - ضرورة التزام المؤسسات الإعلامية بمنهج الإسلام في الإطار العام وفي المضمون في كل ما يقدم عبر وسائلها .

٣ - إنشاء مركز عالمي للإعلام الإسلامي يتكون من بنوك للمعلومات ومراكز للبحوث والدراسات يكون حلقة الوصل بين المؤسسات العلمية والمؤسسات الإعلامية .

٤ - ضرورة المبادرة إلى إيجاد قناة فضائية تنقل الإسلام إلى أرجاء المعمورة .

مسئولية المؤسسات الاجتماعية :

وعندما نتحدث عن المؤسسات وأنشطتها فلن ننسى أن هناك بعض المؤسسات الاجتماعية ذات الأهمية الدعوية لقربها من المجتمع ممثلاً في بعض أفرادها الذين أوكل إلى هذه المؤسسة مهمة توفير الرعاية الاجتماعية لهم .

وفي مقدمة الحديث عن دور المؤسسات الاجتماعية نذكر دور الأسرة ومكانتها بصفتها مؤسسة اجتماعية ترعى شؤونها أفرادها وتحميهم من الزلل ، وقد قال ﷺ : (كلكم راع وكل مسئول عن رعيته فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيته) (٨٤) .

وهي وإن لم تأخذ الطابع المؤسسي المعروف فإن المسؤولية الاجتماعية بين أفرادها واضحة ، والتكامل بين أطرافها والسعي في أداء هذه المسؤولية يحقق أهمية كبيرة في رعاية النشء ، وقد قال الرسول ﷺ : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) (٨٥) .

ومن أبرز هذه المؤسسات دور الأحداث ورعاية الأيتام ورعاية الشباب ، ودور المعوقين وكبار السن والمصححات التي تهتم بتقديم الرعاية الاجتماعية لمن هم في طور النقاهاة من بعض الأمراض الاجتماعية ، وكل هذه الدور تضم بين جنباتها فئات من المجتمع لها قيمتها وأهميتها ، وهي في أمس الحاجة إلى أن تصل إليها رسالة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى . فلم تكن حاجة الإنسان في يوم من الأيام تنحصر في رغبات بطنه فقط بل إن فطرة الإسلام تقتضي أن تشمل الرعاية الاجتماعية روح الإنسان وبدنه في آن واحد . وتحمل هذه المؤسسات مسئولية مهمة في رعاية من لديها ، وهي ليست مطالبة بأن تتولى مباشرة شئون الدعوة ، وإنما عليها - كحد أدنى - إتاحة الفرصة وتهيئة الأجواء لتنفيذ ما تقدم به المؤسسات الدعوية من برامج دعوية تضمن استقامة وصلاح هؤلاء الأفراد .

وهذه المسئولية يمكننا أن نسميها المسئولية السلبية التي تعني مجرد إتاحة الفرصة لغيرها لعمل ، وهذا في نظري هو أقل درجات المسئولية الملقاة على المؤسسات الاجتماعية ، ذلك أن أمانة الدعوة إلى الله وحقوق الأفراد المنتمين لهذه المؤسسات تتطلب عملا إيجابيا يتمثل في السعي الحثيث لما فيه صلاح واستقامة من لديهم ، وليس في إشباع بطونهم فقط .

إن المؤسسات الاجتماعية تهدف بالدرجة الأولى إلى استصلاح من بين يديها ، وهذا الاستصلاح يقتضي العمل والتنسيق مع من لديه القدرة وهم القائمون على المؤسسات الدعوية . لذلك فإني أخلص إلى التنبيه على مسئولية المؤسسات الاجتماعية في التعااضد مع المؤسسات الدعوية لتحقيق الغرض المنشود من إقامة تلك المؤسسات ، ومن دون هذا التكامل يصبح العطاء الاجتماعي ناقصا قد أهدر جانبا مهما من جوانب استقامة وانتظام حياة من لديه .

خاتمة

في هذا البحث الذي انتظم الحديث عن العمل الدعوي من خلال المؤسسات حرصت على تحديد طبيعة العمل الدعوي في هذه الرسالة الخاتمة التي تتميز بأمرين :

أولهما : كونها رسالة خاتمة جاءت للبشرية جمعاء من لدن بعثة محمد ﷺ إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ، فهي تمتد لتشمل أمما مختلفة الأقطار والثقافات والمناهج والأساليب .

والثاني : تضاعف الأمة المرسل إليها وتباعد زمانها ومكانها مما يستدعي مزيدا من الجهود يتناسب وطبيعة المرسل إليهم كثرة وتفرقا في الأرض والزمن .

كل هذا مع محافظة تامة على مضمون دعوي واحد لا يتغير في إطاره العام ، وإن كان ذا تأثير بطبيعة المجتمع في أولوياته - كما بينا - منذ أول بعثة من الرسل إلى بعثة محمد ﷺ .

وعندما نتابع نصوص القرآن الكريم وعمل الأنبياء عليهم السلام نجد أن هذا المضمون واحد في حين نجد الوسائل والأساليب تختلف من نبي إلى آخر بل في حياة النبي الواحد نجد الاختلاف بين فترة وأخرى .

وهذا العصر شأنه كسائر العصور مؤثر في اختيار الوسيلة والأسلوب . ونحن نرى أن الطابع العام لهذا العصر هو طابع المؤسسات سواء في حياة المجتمع والخدمات المقدمة له أو حتى في وسائل الأعداء في مواجهة الدين وإفساد المجتمع . والدعوة جزء من عمل هذا المجتمع لا بد أن يكون سعيها وعملها متوافقا مع سائر المؤسسات الماثلة الفاعلة في المجتمع ، ثم وهي تواجه هجمة الأعداء لا بد أن يقابل المؤسسة مؤسسة في قوتها بل أقوى منها لإمكان ردها

وصدها . ولأجل ذلك قلنا لا بد من قيام المؤسسات الدعوية المنظمة التي تضمن سلامة التخطيط والقدرة على التنفيذ ودقة التقويم ، وأن تتكاتف وتتعاقد هذه المؤسسات الدعوية مع المؤسسات العلمية التي فيها المدد البشري لتنفيذ الخطط والبرامج ، يساند ذلك كله الدعم المالي المقدم من المؤسسات الاقتصادية في المجتمع لتحقيق بذلك عناصر نجاح الدعوة وهي جودة الخطة ووعي المنفذ ، والمال المساند مع استغلال الميادين الدعوية المتاحة وفي مقدمتها المؤسسات الاجتماعية .

وإننا حينما ندعو إلى قيام هذه المؤسسة فإننا نذكر بأمرين :

أولهما : أن مسئولية إقامة هذه المؤسسات هي مسئولية الدولة ممثلة في الحاكم الذي يدرك أن سلامة المجتمع واستقامة حياته ورشده في تمكينه من أداء وظيفة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى ، وفق الإمكانيات المتاحة والأساليب الملائمة .

الثاني : أن هذه المسئولية الدعوية الموكولة إلى المؤسسات لا تعني بحال التقليل من جهود الأفراد ، وإنما تعني توحيد جهودهم واستثمارها واستغلالها أحسن استغلال بعيدا عن الارتجالية المشوبة بالأخطاء والقصور أو الغلو والإفراط .

وعندما نركز على أهمية المؤسسات الدعوية فإننا نرى أن هذا هو الطريق الأسلم لتنشيط العمل الدعوي فكم من فتى يمتلئ حماسا ورغبة في الدعوة لم يتمكن من تقديم شيء ينفع دينه وأمته ، ولو انضوى تحت لواء مؤسسة دعوية لكان عضوا نافعا يملأ فراغا مهما في خلية العمل الدعوي المطلوب .

أما المؤسسات التي لا تخصص في الدعوة ولها نشاطها في المجتمع المسلم فإنها تحمل رسالة في هذا المجتمع ، وهي رسالة الدعوة إلى الله ، والإسلام منهج حياة المجتمع وحدة متكاملة تتحد أهدافها وتتضافر إمكانياتها لتحقيق تلك

الرسالة ، ولذلك فإن أداء هذه الرسالة يتم بالتعاون مع المؤسسات الدعوية . فالمؤسسات العلمية توفر للمجتمع الأستاذ المربي والبحث القيم والخطط المدروسة والمناهج السليمة والطالب الداعية وكلها تلتقي لتهيئ للمؤسسات الدعوية طاقة هائلة من الإمكانيات العلمية والبشرية والمادية تتيح لها العمل على نطاق واسع في العالم الإسلامي وغيره .

وإذا توفر مع هذه الإمكانيات ما تقدمه المؤسسات الاقتصادية من دعم معنوي ومادي يتمثل الدعم المعنوي في تمثيل المجتمع المسلم أحسن تمثيل حينما تلتزم في عملها وتعاملها بالتشريع الإسلامي ، وتقدم الأسوة والقُدوة لغيرها ، وتشهد بعملها على صلاحية هذا التشريع وشموليته للحياة .

أما الدعم المادي فيتمثل في دعم الخطط والبرامج التي تقوم على إعدادها وتنفيذها المؤسسات العلمية والدعوية .

ويأتي دور المؤسسات الإعلامية في حمل هذا المضمون المدروس الملائم إلى قطاعات المجتمع ، ومن دون هذه المؤسسة سيبقى العمل الدعوي محدودا في دائرة ضيقة ، أما إذا حملته القنوات الفضائية وأجهزة التلفاز والراديو والصحف ، وبثته وكالات الأنباء في أخبارها وتقاريرها وتحليلاتها فسرى له الأثر الكبير في كل بقعة يصل إليها . وإن من الأهمية بمكان أن تتكامل وتتعاون هذه المؤسسات في المجتمع الإسلامي على أداء رسالتها الدعوية لينهض العمل الدعوي ويؤدي دوره المطلوب .

وإني في نهاية البحث أخلص إلى التوصيات التالية :

- ١ - أهمية قيام المؤسسات الدعوية سواء ما كان منها رسميا أو يأخذ طابع الإشراف الرسمي ويدار من قبل هيئة مستقلة .

٢ - أهمية توجيه الشباب إلى هذه المؤسسات الدعوية لاستثمار طاقاتهم في عمل دعوي يتناسب وما لديهم وحاجة الأمة إلى هذه الجهود .

٣ - أهمية سعي المؤسسات الدعوية الرسمية وفي مقدمتها وزارة الشؤون الإسلامية إلى استغلال كل الوسائل والأساليب المتاحة المباحة في نشر هذا الدين بدءاً من الكتاب وانتهاءً بالقنوات الفضائية .

٤ - أهمية تعاون المؤسسات الدعوية مع المؤسسات العلمية والمؤسسات الأخرى في أداء واجب الدعوة بحيث يكون لدى المؤسسات الدعوية الخطط والبرامج الوافية للملائمة للتنفيذ وألا تتوانى المؤسسات العلمية في تقديم الرأي والخبرة والطاقة العلمية اللازمة لتنفيذ تلك البرامج ، كل هذا بدعم مادي من المؤسسات الاقتصادية القائمة في المجتمع الإسلامي .

٥ - أهمية قيام وزارة الشؤون الإسلامية بربط الشباب بالعلماء وتوثيق الصلة بينهم وإقامة البرامج التي تمكن من التقاء العلماء بأفراد المجتمع ومعرفة قضاياهم ومساعدتهم في إيجاد الحلول لمشكلاتهم مما يؤكد احترام الشباب للعلماء وتقدير آرائهم والامتنال لتوجيهاتهم .



الهوامش

- (١) سورة النحل : الآية رقم ٣٥ .
- (٢) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري لابن حجر، ج ٣، ص ٢٤٥، حديث رقم ١٣٨٥ .
- (٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٢٤٨/٣ .
- (٤) انظر: زيد بن عبد الكريم الزيد، الوسطية، ص ٨ .
- (٥) سورة الحديد : الآية رقم (٢٥) .
- (٦) انظر محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٣١٤ .
- (٧) سورة الأنعام، الآية رقم (٨٢) .
- (٨) انظر : د. علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله، ج ١، ص ٥٦ .
- (٩) القائل هو فضيلة الشيخ أبي الحسن الندوي .
- (١٠) أبو الحسن الندوي، كيف توجه المعارف في الأقطار الإسلامية، ص ١٩ .
- (١١) انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٤، ص ٣٠، وقال : (والخلاصة أن هذه الخيرية لا تثبت لهذه الأمة إلا إذا حافظت على هذه الأصول الثلاثة، فإذا تركتها لم تكن لها هذه المزية). وانظر: أمين أحسن إصلاحي، منهج الدعوة إلى الله، ص ٢٩ .
- (١٢) سورة آل عمران : الآية رقم (١١٠) .
- (١٣) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان، تجديد الدعوة — بحث ضمن بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي المطبوعة بعنوان الدعوة الإسلامية : الوسائل، الخطط، المداخل، ص ١٠٧ .
- (١٤) سورة الذاريات : آية (٥٦) .
- (١٥) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير: الجزء الثاني، ص ١٤، حديث رقم (١٤٦٥) .
- (١٦) سورة آل عمران : الآية رقم (١٩) .
- (١٧) انظر محمد أحمد العدوي، دعوة الرسل إلى الله، ص ١ .
- (١٨) سورة الأنبياء : الآية رقم (٢٥) .
- (١٩) انظر: محمد أحمد العدوي، دعوة الرسل إلى الله تعالى : ، ص ١٥٣ .
- (٢٠) سورة هود : الآية رقم (٨٤) .
- (٢١) سورة الأعراف : الآية رقم (٨٠) .
- (٢٢) التوحيد يستلزم بعد الإقرار بالشهادتين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وسائر أركان الإسلام .
- (٢٣) انظر: عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، ص ٢٦١ .

- (٢٤) سورة الشعراء : الآيات من رقم ٤١ : ٥١ .
- (٢٥) انظر: محمد نسيب الرفاعي ، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، الجزء الأول، ص ٢٧٣ .
- (٢٦) الأكمه هو الذي يولد أعمى .
- (٢٧) سورة آل عمران : الآية رقم (٤٩) .
- (٢٨) انظر: محمد نسيب الرفاعي ، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج ٢ ، ص ٤٨٢ .
- (٢٩) سورة يوسف : الآيات من ٣٦ : ٤١ .
- (٣٠) سورة الشعراء : الآية رقم (٢١٤) .
- (٣١) انظر: الذهبي ، السيرة النبوية، ص ٨٢ .
- (٣٢) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري، ج ٨، ص ٥٠١، ك ٥٦، ب ٢ .
- (٣٣) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، ص ١٣٨ وما بعدها .
- (٣٤) سورة النحل : الآية رقم (١٢٥) .
- (٣٥) انظر: أبا الحسن الندوي، روائع من أدب الدعوة في القرآن والسيرة، ص ١١ .
- (٣٦) انظر: محمد نسيب الرفاعي ، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ١٣٩ .
- (٣٧) سورة الأنعام : الآية رقم (٩٠) .
- (٣٨) انظر: سليمان الندوي ، الرسالة المحمدية، ص ٦٨ .
- (٣٩) سورة الأحزاب : الآية رقم ٢١ .
- (٤٠) انظر: محمد أبي الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، ص ٢٩٠ .
- (٤١) انظر: محمد أبي الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، ص ٣١، وقال: اتفق العلماء على وجوب الدعوة إلى الله واختلفوا في نوعية الوجوب هل هو على التعيين أم على الكفاية؟ . . .
- (٤٢) انظر: عبد الرحمن السعدي، رسالة في أصول الفقه ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي، الجزء الرابع (الفقه، المجلد الأول، ص ٢٥)
- (٤٣) أمين أحسن إصلاحي، منهج الدعوة إلى الله، ص ٥٧ .
- (٤٤) وحيد الدين خان، إمكانات جديدة للدعوة، ص ٢٢ . ومقصود الكاتب هنا الذي نقلت النص عنه أنهم لن يفلتوا من بطش الله سبحانه إن لم يغفر لهم .
- (٤٥) سورة آل عمران : الآية رقم (١١٠) .
- (٤٦) سورة آل عمران : الآية رقم (١٠٤) .
- (٤٧) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج ٤، ص ٣٧ .
- (٤٨) المرجع السابق .
- (٤٩) انظر: محمد الخضر حسين، الدعوة إلى الإصلاح، ص ٢٣ .
- (٥٠) سورة طه : الآيات من رقم ٢٩ : ٣٢ .

- (٥١) سورة الأعراف : الآية رقم (١٥٩).
- (٥٢) سورة يس : الآيتان رقم (١٣ و ١٤).
- (٥٣) انظر: الصالحى، سبل الهدى والرشاد، ج ٢، ص ٥٩٣.
- (٥٤) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ج ٦، ص ٣٤١، رقم ٧٩٤٣.
- (٥٥) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري لابن حجر، ج ٦، ص ٨١، كتاب الجهاد، باب الحراسة في الغزو.
- (٥٦) انظر : سعيد حوى، دروس في العمل الإسلامى، ص ٢٦.
- (٥٧) انظر: د. علي عبد الحليم محمود، فقه الدعوة إلى الله، ج ١، ص ٢٠١.
- (٥٨) انظر: طه جابر العلواني، من وسائل الدعوة، ص ٨٠. من بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامى المطبوعة تحت عنوان الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل.
- (٥٩) انظر: طه جابر العلواني، من وسائل الدعوة، ص ٨٠، من بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامى المطبوعة تحت عنوان الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل.
- (٦٠) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٤.
- (٦١) المرجع السابق.
- (٦٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٥، وأبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص ٣٧.
- (٦٣) سورة آل عمران : الآية رقم (١٠٤).
- (٦٤) انظر: د. محمد بن عبد الله العربي، النظم الإسلامية نقلا عن مجلة البحوث الإسلامية، العدد رقم ٣٨ لعام ١٤١٣هـ.
- (٦٥) انظر: محمد حسين الذهبي، مشكلات الدعوة والدعاة، ص ٣٣.
- (٦٦) سورة آل عمران : الآية رقم (١٨).
- (٦٧) سورة يوسف : الآية رقم (١٠٨).
- (٦٨) انظر: السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، ص ١٨٠.
- (٦٩) سورة التوبة : الآية رقم (١٢٢).
- (٧٠) السعدي، القواعد الحسان لتفسير القرآن، ص ١٧٠.
- (٧١) السعدي، وجوب التعاون بين المسلمين، ص ٢٦.
- (٧٢) انظر: د. مانع الجهنى، الصحوة الإسلامية، نظرة مستقبلية، ص ٥٥.
- (٧٣) انظر: السعدي، الجهاد في سبيل الله (رسالة مطبوعة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي، القسم الخامس، الجزء الأول، ص ١٦٩).
- (٧٤) انظر: المباركفوري، الرحيق المختوم، ص ٥٤٦-٥٤٨.

- (٧٥) انظر: السعدي، الجهاد في سبيل الله. رسالة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي (القسم الخامس، الجزء الأول، ص ١٧٠).
- (٧٦) سورة البقرة: الآيات أرقام ١ و ٢ و ٣.
- (٧٧) انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ج ١، ص ١٧٩، وابن قاسم، فتاوى ابن تيمية ٢١٢/١٤.
- (٧٨) صحيح البخاري المطبوع مع فتح الباري، ج ١٣، ص ٥٠٢، كتاب رقم ٩٧، باب رقم ٤٥.
- (٧٩) انظر: د. محمد حسين الذهبي، مشكلات الدعوة والدعاة في العصر الحاضر وكيفية التغلب عليها، ص ١٦.
- (٨٠) انظر: د. سعيد إسماعيل صيني، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، ص ٧٨.
- (٨١) انظر: عبد القادر طاش، دراسات إعلامية ص ٤٤.
- (٨٢) زين العابدين الركابي، بحث النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية، (بحث مطبوع ضمن كتاب الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية، ص ٢٠٠ الصادر عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي).
- (٨٣) انظر: د. عبد القادر طاش، دراسات إعلامية ص ٤٨.
- (٨٤) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ج ٤، ص ١٨٣، رقم ٤٤٤٥.
- (٨٥) حديث صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ج ٤، ص ١٨١، رقم ٤٤٣٥.

المصادر والمراجع

- ١ - الأحكام السلطانية، القاضي أبو يعلى، تصحيح محمد حامد الفقي، شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، أندونيسيا، الطبعة الثالثة ١٣٩٤هـ.
- ٢ - الأحكام السلطانية، القاضي أبو الحسن الماوردي، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.
- ٣ - إمكانات جديدة للدعوة، وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.
- ٤ - البداية والنهاية، الحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ.
- ٥ - بهجة قلوب الأبرار وقرّة عيون الأخيار شرح جوامع الأخبار، الشيخ عبد الرحمن السعدي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
- ٦ - تجديد الدعوة، د. عبد الحميد أبو سليمان. بحث ضمن بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي المطبوعة تحت عنوان (الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل) الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

- ٧- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤م
- ٨- تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٦م.
- ٩- تفسير المراغي، الشيخ أحمد بن مصطفى المراغي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
- ١٠- تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، محمد نسيب الرفاعي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الخامسة ١٤٠٨هـ.
- ١١- الجهاد في سبيل الله، الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي (رسالة مطبوعة ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، القسم الخامس، الجزء الأول) مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة ١٤١١هـ.
- ١٢- دراسات إعلامية؛ د. عبد القادر طاش، دار الصافي للثقافة والنشر، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- ١٣- دروس في العمل الإسلامي، سعيد حوى، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.
- ١٤- الدعوة إلى الإصلاح، محمد الخضر حسين، جمعية الإصلاح بالإمارات العربية، فرع الفجيرة، مطبعة صوت الخليج.
- ١٥- دعوة الرسل إلى الله، محمد بن أحمد العدوي، دار الفكر.
- ١٦- الرحيق المختوم، صفى الرحمن المباركفوري، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة.
- ١٧- رسالة في أصول الفقه، الشيخ عبد الرحمن السعدي (المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، القسم الرابع)، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة ١٤١١هـ.
- ١٨- الرسالة المحمدية، سليمان الندوي، تعريب محمد ناظم الندوي، مكتبة دار الفتح، دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.
- ١٩- روائع من أدب الدعوة في القرآن والسيرة أبو الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
- ٢٠- السياسة الإعلامية للمملكة، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٤هـ.
- ٢١- السيرة النبوية، محمد أحمد الذهبي، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
- ٢٢- الصحوة الإسلامية: نظرة مستقبلية، د. مانع الجهنني، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض.
- ٢٣- صحيح البخاري، الإمام البخاري، مطبوع مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
- ٢٤- صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

٢٥ - فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف، الرباط.

٢٦ - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

٢٧ - فقه الدعوة إلى الله، د. علي عبد الحليم محمود، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢٨ - قصص الأنبياء، عبد الوهاب النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ.

٢٩ - القواعد الحسان لتفسير القرآن، الشيخ عبد الرحمن السعدي، مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٢هـ.

٣٠ - القواعد والفوائد الأصولية، أبو الحسن علاء الدين بن اللحام، تصحيح محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٣١ - كيف توجه المعارف في الأقطار الإسلامية، أبو الحسن الندوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

٣٢ - مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٣٨، العام ١٤١٣هـ.

٣٣ - مدخل إلى الإعلام الإسلامي، د. سعيد إسماعيل صيني، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة ١٤١١هـ.

٣٤ - المدخل إلى علم الدعوة، محمد أبو الفتح البيانوني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٣٥ - مشكلات الدعوة والدعاة في العصر الحاضر وكيفية التغلب عليها، د. محمد حسين الذهبي، الجامعة الإسلامية بالمدينة - من بحوث المؤتمر الأول لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة - الطبعة الأولى.

٣٦ - منهج الدعوة إلى الله، أمين أحسن إصلاحي، تعريب سعيد الأعظمي وزميله، دار نشر الكتاب الإسلامي، الكويت.

٣٧ - من وسائل الدعوة، طه جابر العلواني - من بحوث الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مطبوع ضمن كتاب بعنوان الدعوة الإسلامية: الوسائل، الخطط، المداخل - الرياض، الطبعة الأولى عام ١٤٠٥هـ.

٣٨ - الموافقات، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، دار الفكر للطباعة والنشر.

٣٩ - النظرية الإسلامية في الإعلام والعلاقات الإنسانية، زين العابدين الركابي - بحث ضمن كتاب طبعته الندوة العالمية للشباب الإسلامي بعنوان الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية - الرياض، الطبعة الثانية.

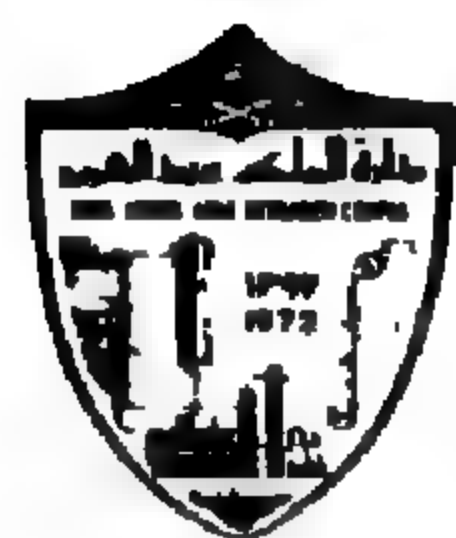
٤٠ - وجوب التعاون بين المسلمين، الشيخ عبد الرحمن السعدي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

امرو القيس بن حُمام، أو حذام، أو خدام،

أو خدام، الكلب

الدكتور: عادل الفريجات

هذا الشاعر هو الذي عناه امرؤ القيس بن حجر الكندي



في قوله :

عُوجَا على الطلل المحيل لأنَّنا نبي الدِّيار كما بكى ابن خِدام
وروي اسم الشاعر الذي تمثله امرؤ القيس في بيته : «ابن حِدام» و «ابن
حِمام» و «ابن خِدام»^(١). ويقتضي الإيضاح والتحديد أن نشير إلى أنَّ الأُمدي
ذكر شعراء آخرين يقال لهم : «ابن حُمام»، منهم الحُصَيْن بن الحمام المُري، وأُبَيُّ
ابن حمام العبسي، وابن حمام الأزدي^(٢).

وامرو القيس بن حمام الكلبى هو أحدُ عشرة شعراء مراقسة ذكرهم الأُمدي
مفتتحاً بهم كتابه : المؤتلف والمختلف، وهم أربعة من كندة، وثلاثة من
كلب، وثامن من بني عامر، وتاسع من تغلب، وعاشر من حمير. وأزمانهم
تنوزع ما بين الجاهلية والحضرة والإسلام^(٣).

ودفعاً للبس قد يقع ينبغي أن نفرق أيضاً بين شاعرنا وشاعر آخر قديم، يدعى «ابن حذيم»، وليس ابن حذام. فقد نقل البغدادى (١٠٩٣هـ/ ١٦٣٣م) عن ابن الأثير في «المرصع» قوله: «ابن حذيم شاعر في قديم الدهر يقال إنه كان طبيباً حاذقاً يضرب به المثل في الطب فيقال: أطبُّ بالكَيِّ من ابن حذيم، وسماه أوس حذياً - يعني أنه حذف لفظ ابن - فقال:

عليهم بما أعيا النطاسي حذياً

ويقال ابن حذام أيضاً، وإنه أول من بكى من الشعراء في الديار. . . أقول: جميع من ذكر ابن حذام الشاعر، لم يقل إنه ابن حذيم الطبيب»^(٤).

ولهذا، فلا صحة لما ذكره محب الدين أفندي في كتابه تنزيل الآيات على شواهد الآيات من أن ابن حذام الذي ذكره امرؤ القيس في شعره: «كان طبيباً حاذقاً. وفي المثل: أطبُّ بالكَيِّ من ابن حذام»^(٥).

ورغم ما تقدم فإن اضطراباً كبيراً آخر أصاب أخبار شاعرنا، فثمة خلاف في اسمه الأول، واسم أبيه، وانتمائه القبلي، وبعض أخباره الأخرى، وفي شعره.

وتكاد المصادر تجمع على أن اسمه امرؤ القيس. ولكن ابن سعيد الأندلسي نقل عن كتاب «واجب الأدب» أن عمرو بن حذام هو الذي عناه امرؤ القيس الكندي في قوله: «نبكي الديار كما بكى ابن حذام»^(٦). وهذا خبر مدخول مدفوع بأدلة ستأتي بعد قليل.

وقد أصاب الانتفاء القبلي للشاعر خلط آخر، إذ ذكر ابن سلام بعد أن ساق بيت امرئ القيس الكندي السابق، أن ابن حذام «رجل من طيِّئ لم نسمع شعره الذي بكى فيه، ولا شعراً غير هذا البيت الذي ذكره امرؤ القيس»^(٧).

وثمة شبه إجماع على أن شاعرنا هو امرؤ القيس بن حُمَام، أو حِدام، أو خِدام، أو خِدام الكلبي. ولعل أوفى نسب له هو الذي ساقه الأُمدي إذ قال: «امروء القيس بن حُمَام بن مالك بن عبيدة بن هُبَل بن عبد الله بن كنانة بن بكر ابن عوف بن عذرة بن زيد الله بن ربيعة بن ثور بن كلب بن وَبَرَة»^(٨).

وهذا الانتساب إلى قبيلة (كلب بن وبرة) تؤكدُه مصادر أخرى كثيرة^(٩). وقد وقف ابن قتيبة عند الجد الثالث للشاعر، فقال: هو امرؤ القيس بن الحارثة بن الحمام بن معاوية^(١٠). ووقف أبو هلال العسكري عند الجد الأول له، فقال: امرؤ القيس بن حارثة بن الحمام^(١١).

ووقع تصنيف كثير في اسم أبي امرئ القيس هذا، فقال حمزة الأصفهاني (٣٦٠هـ / ٩٧٠م): «صَحَّفَ العلماء اسم الشاعر الذي ذكره امرؤ القيس في قوله:

عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ الْمُحِيلِ لَعَلَّنَا نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ خِدَامِ

فسألت أبا الحسين النسابة الأصفهاني عنه فقال: رواه الأصمعي «خِدام»، ورواه أبو عبيدة «خِدام»، ورواه راوٍ «حِدام». وقال أبو عبيدة: وفد علينا وفد من بني جعفر بن كلاب، فيهم أبو الوثيق، فسألناه عنه فقال: قدَّرنا علم ذلك بالحَضَر، ونحن على شك في خِدام وحِدام، قلنا من هو؟ قال: لا أدري. قلنا فمتى بكى الديار؟ قال: لا أدري».

وأضاف الأصفهاني: «قال النسابة: هو عندي غير من ذكروا، لأنه امرؤ القيس بن الحمام بن مالك بن عبيدة بن هبل، ابن أخي زهير بن جَنَاب بن هبل الكلبي. وكان يقال له عِدْلُ الْأَصِرَّة، وروى أعراب كلب له أبياتاً يبيكي فيها الديار، وذكر علماء كلب أنه كان يغزو مع مهلهل...»^(١٢).

ونلاحظ بعض الاختلاف عند أبي أحمد العسكري (٣٨٢هـ / ٩٩٢م) عما ساقه الأصفهاني من قبل ، عن شاعرنا ، ونسبه ، وزمانه ، فقد قال العسكري :
«كنت أقرأ على ابن دُرَيْد شعر امرئ القيس في أول ما وردت عليه مدينة السلام ، فبلغتُ إلى قوله :

عُوجَا على الطلل المحيل لأنَّنا نبكي الدِّيار كما بكى ابن خِذام
فسألته عن «ابن خذام» هذا ، وهل هو بالذال أو بالذال ، وفي أي شعر بكى الديار فتمثله امرؤ القيس ، فقال رواه لنا أبو حاتم بالذال المعجمة» (١٣) .

ثم قال العسكري معلقاً على ما سمعه من ابن دريد : «فلم أجد ما رواه أبو بكر بن دريد لي عن أبي حاتم شافياً ولا مقنعاً ، فسألت أبا الحسين محمد بن القاسم التميمي النسابة» (١٤) بعد ذلك بعشرين سنة عن «ابن خِدام» هذا ، وما تحقق عنده من أمره ، فقال : قد قال أهل البصرة ، منهم أبو عبيدة والأصمعي ، فقال الأصمعي : «خدام» بدال غير معجمة . وقال أبو عبيدة بدال معجمة» (١٥) .

وأخى أبو أحمد العسكري حديثه عن ابن خدام بقوله :

«ثم قال لي أبو الحسين النسابة : والوجه عندي أنه امرؤ القيس بن حمام بن عبيدة بن هبل بن أخي زهير بن جناب . . . وكان يقال له : «عدل الأصرة» . وتروي أعراب كلب له أبياتا يكي فيها الديار ، وكان يغزو مع مهلهل ، فهو الذي أراد مهلهل بقوله :

لَمَّا تَوَعَّرَ فِي الْكِلَابِ هَجِيئُهُمْ هَلَهْتُ أَثَارَ مَالِكَا أَوْ صَنِيلَا

وجابر (١٦) وصنبل رجلان من تغلب ، والهجين هو امرؤ القيس بن

الحمام^(١٧)، وكان يصحب امرأ القيس في انتقاله في أحياء العرب، فذكره امرؤ القيس بن حجر في شعره وجعله أوّل من بكى الديار^(١٨).

إن القسم الأخير من خبر العسكري المنقول عن أبي حسين النسابة يقودنا إلى أمور أخرى تتصل بهذا الشاعر، منها تلقيبه بـ «عدل الأصرّة»، وبـ «الهجين»، وانتسابه إلى قبيلة كلب، وأنه من أقارب زهير بن جَناب. كما أفادنا الخبر أن شاعرنا كان يغزو مع مهلهل! وسنناقش هذه المسائل، أو بعضها، فلعل فيه أوهامًا أو تخليطًا لا ينسجمان مع أخبار الشاعر الأخرى.

فاللقبان «عدل الأصرّة» و «الهجين» يكشف شرحهما، والتدقيق فيهما، عن بعض شئون الشاعر، فالعدل هو نصف الحمل يكون على البعير، ولا يكون إلا للمتاع خاصة، والأصرّة: جمع صرار، وهو ما يشد به، وجمع صُرّة، وهي معروفة^(١٩). وهكذا فربما كان هذا اللقب قد لزم الشاعر لسبب يتصل بذلك المعنى.

أما الهجين، لغة، فهو العربي ابن الأمة^(٢٠)، وعليه فامرؤ القيس بن حمام ربما كان ابن أمة من إماء الجاهليّة، لا نعرف اسمها، ولا شيئًا عن أصلها، أو وطنها، أو معارفها. كما لا نعرف أيضًا موطن الشاعر، ولا معارفه، ولا شيئًا عن ملامح شخصه، بوصفه رجلاً.

وأما انتهاؤه إلى كلب، وكونه من أقارب زهير بن جناب، فهذا ما أكدّه الأمدي في المؤتلف، ومصنفون آخرون غيره، كما مرّ بنا قبل قليل.

ولكن غزوه مع مهلهل، وقد ورد في الخبر السابق، فأمر مشكوك فيه، بل هو غريب منقوض. وبعض أجزاء ذاك الخبر، يدفع بعضها الآخر، والدليل أن مهلهلا نفسه يقول في تلك الرواية:

لَمَّا تَوَعَّرَ فِي الْكَلَابِ هَجِينَهُمْ هَلَهَلَتْ أَثَارُ مَالِكًا أَوْ صَنْبِلًا (٢١)

ومعنى البيت : أن مهلهلاً لما شددَّ على الهجين ، وهو امرؤ القيس بن الحمام ، دفع به إلى مكانٍ وعِرٍ وضنك ، وكاد أن يثأر بمالك أو صنبِل ، وهما رجلان من تغلب قتلها بنو كلاب ، الذين ينتمي إليهم امرؤ القيس بن الحمام . ومصداق ذلك قول الأمدى عن شاعرنا :

«وكان امرؤ القيس هذا هجيناً ، وهو الذي يدعى (عدل الأصرة) وإيَّاه يعني مهلهل التغلبي ، وكان زهير بن جناب أغار عليهم ، ومعه امرؤ القيس هذا ، فانصرف وامرؤ القيس هارباً ، فقال مهلهل :

لَمَّا تَوَعَّرَ فِي الْكُورِاعِ هَجِينَهُمْ هَلَهَلَتْ أَثَارُ جَابِرًا أَوْ صَنْبِلًا
في قصة مذكورة في أخبار زهير بن جناب ، وبهذا البيت قيل لمهلهل
مهلهل» (٢٢).

وروى ابن رشيْق بعد أن ساق بيت مهلهل المذكور آنفاً : «قال أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري : يعني بقوله هَجِينَهُمْ امرأ القيس بن حمام الذي ذكره امرؤ القيس في شعره . . . وقد كان مهلهل تبعه يوم كلاب ، فقاته ابن حمام بعد أن تناوله مهلهل بالرمح وقد كان ابن حمام أغار على بني تغلب مع زهير بن جناب فقتل جابراً وصنبلاً» (٢٣).

وقال الزبيدي في التاج عن شاعرنا : «هو الذي أغار مع زهير بن جناب على بني تغلب» (٢٤).

وهكذا يتضح بالدليل القوي الساطع أن شاعرنا كان يغزو بني تغلب مع زهير بن جناب ، ولا يغزو مع مهلهل التغلبي ، كما ذكر حمزة الأصفهاني ، وأبو أحمد العسكري ، ومن نقل عنها (٢٥).

زمانه:

اتضح مما تقدم أن امرأ القيس بن حمام كان معاصراً لزهير بن جناب الكلبي، ولمهل بن ربيعة التغلبي، فزمانه إذن هو زمانهما. ومن المستحيل علينا أن نقدر سنة ميلاده، وأخرى لوفاته، بيد أن بعض المصادر ذكرت أنه سبق امرأ القيس في بكائه على الدمن والديار^(٢٦). وكذلك ذكرت مصادر أخرى أنه صاحب امرأ القيس في تنقله في أحياء العرب^(٢٧)، ومن ثم فإن شاعرنا، إن لم يكن قد سبق امرأ القيس الكندي، فهو على الأقل مدرك لطرف من حياته بالتأكيد. ولدينا دليل نصي على ذلك، فقد ذكر السيوطي الشعراء المراقسة، وعدّ منهم امرأ القيس مهلهل بن ربيعة، وامراً القيس بن حمام بن عبيدة بن هبل، ثم قال: وكلاهما كانا في عصر ابن حجر^(٢٨).

شعره:

جاء في غير ما مصدر أن امرأ القيس بن حمام، هو أول من بكى في الديار: «قال ابن الكلبي: أول من بكى في الديار امرؤ القيس بن حارثة بن الحمام بن معاوية»^(٢٩). وروي عن ابن الكلبي نفسه أيضاً خبر يتعلق بخبره هذا، يقول: «وإذا سئل علماء كلب عما وصف به ابن خدام الديار، أنشدوا أبياتاً من «قفا نبك»، وذكروا أن امرأ القيس انتحلها، فسارت، وخمل ابن خدام»^(٣٠).

أما أبو عبيدة، فقد قال: «إن ابن خدام الكلبي كان يصحب امرأ القيس بن حجر الكندي، وأنه أول من وصف الديار، وهو القائل:

لَا لِهْنُـدٍ بِجَنْبِيْ نَفْنَفُ دَارٍ لَمْ يَمُحْ جَدَّتْهَا رِيحٌ وَأَمْطَارُ
أَمَّا تَرِيْنِيْ بِجَنْبِ الْبَيْتِ مُضْطَجِعًا لَا يَطْبِئُنِيْ لَدَى الْحَيِّنِ إِفْكَارُ
فَرَبِّ نَهْبٍ تَصْمُ الْقَوْمِ رَجَّتْهُ آفَاتُهُ أَنْ بَعْضُ الْقَوْمِ عَوَّارُ»^(٣١)

وقد روى هذه الأبيات الآمدي، وأضاف بعدها: «وهي أبيات في أشعار كلب»^(٣٢). وقولة الآمدي الأخيرة تؤكد، لآخر مرة، أن شاعرنا من كلب، وليس من طيئ، كما زعم ابن سلام، وتابعه السيوطي^(٣٣).

وفي جمهرة أنساب العرب ساق ابن حزم خبراً عن شاعرنا جاء فيه: «وهو شاعر قديم دثر شعره لأنه لم يكن للعرب كتاب، وإنما بقي من أشعارها شعر من أدرك رواته الإسلام فقط»^(٣٤). وكان الآمدي قبل ابن حزم قد قال في شعر ابن حمام: «درس شعره، وذهب، إلا اليسير»^(٣٥).

وقول ابن حزم: إن شاعرنا قديم تقدمت الأدلة عليه. أما أن شعره قد دثر أو ذهب إلا اليسير، فهذا ما أكدته عودتنا إلى مجموعة كبيرة من المصادر، لم نستطع بعدها أن نجمع لابن حمام، أو خدام، إلا سبعة أبيات فقط منها ستة خالصة النسبة إليه، ذكرت في «المعمرون»، والمؤتلف، وحلية المحاضرة، وواحد ينازعه فيه امرؤ القيس الكندي، ورواه له أبو عبيدة عن أبي الوثيق، أحد أعراب بني جعفر بن كلاب، وهو قوله:

كأني غداة البيّن يوم تحمّلوا لدى سمرات الحيّ ناقف حنظل^(٣٦)
وهو أحد أبيات معلقة امرئ القيس المعروفة.

وتعددت الأخبار التي أرادت أن تسلب أبياتاً من قصيدة امرئ القيس لشاعرنا، ولم تكتف بيت واحد، فقد قال هشام بن السائب: «فأعراب كلب إذا سئلوا بماذا بكى ابن حمام الديار؟ أنشدوا خمسة أبيات متصلة من أول «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل» ويقولون: إن بقيتها لامرئ القيس»^(٣٧).

وأغرب البطليوسي في خبر له عن ابن الكلبي أيضاً، عندما قال في معلقة الملك الضليل: «أعريب كلب يشدون هذه القصيدة لابن خدام»^(٣٨).

وهذان خبران غريبان لا نسلم بهما، ولا نجد في كتب الأدب واللغة والتاريخ ما يؤيدهما. ولكننا اضطررنا إلى إدخال بيت واحد من قصيدة امرئ القيس في أشعار شاعرنا، لأن راويه واضح ومعروف، ولأن مصادر كثيرة عزته لابن خدام^(٣٩). وفيما يلي أشعار امرئ القيس بن حمام الكلبي وتعليقاتنا عليها.

شعر امرئ القيس بن حمام، أو ابن خدام، أو خدام أو خدام الكلبي

(١)

في المؤتلف والمختلف (٧): (البيسط)

- ١ - لآل هند بجنبي نَقْنَفِ دارُ لم يمح جَدَّتْها رِيحٌ وأمطارُ^(٤٠)
- ٢ - أما تريني بجنب البيت مضطجعاً لا يطبيني لدى الحين أبكارُ^(٤١)
- ٣ - فربَّ نهب تصمُّ القوم رجَّتُهُ أفأنته، إن بعض القوم عَوَّارُ^(٤٢)

وفي المعمرين (٧١):

- ٤ - إن الكبير إذا طالت زمانته فإنها حملته جنازة عارُ^(٤٣)
- ٥ - ومن يعيش زمناً في أهله خرفاً كلاً عليهم حلُّوا وإن ساروا^(٤٤)
- ٦ - يذمم مرارة عيش كان أوله حلواً وللدهر إحلاء وإمرارُ

ما ينسب إلى ابن حمام، وإلى غيره من الشعراء

(٢)

في الشعر والشعراء (١ : ١٢٨): (٤٥). (الطويل)

- ١ - كَأَنِّي غداة البَيْن لما تحملوا لدى سَمُرَات الدار نَاقِفٌ حنظلُ^(٤٦)

تخريج شعر امرئ القيس بن الحمام الكلبى

(١)

١-٣ فى المؤتلف ٧ ، وولىة المأضرة ٢ : ٣٠ لامرئ القيس بن الحمام .

٤-٦ «فى المعمرون» ٧١ لامرئ القيس بن الحمام .

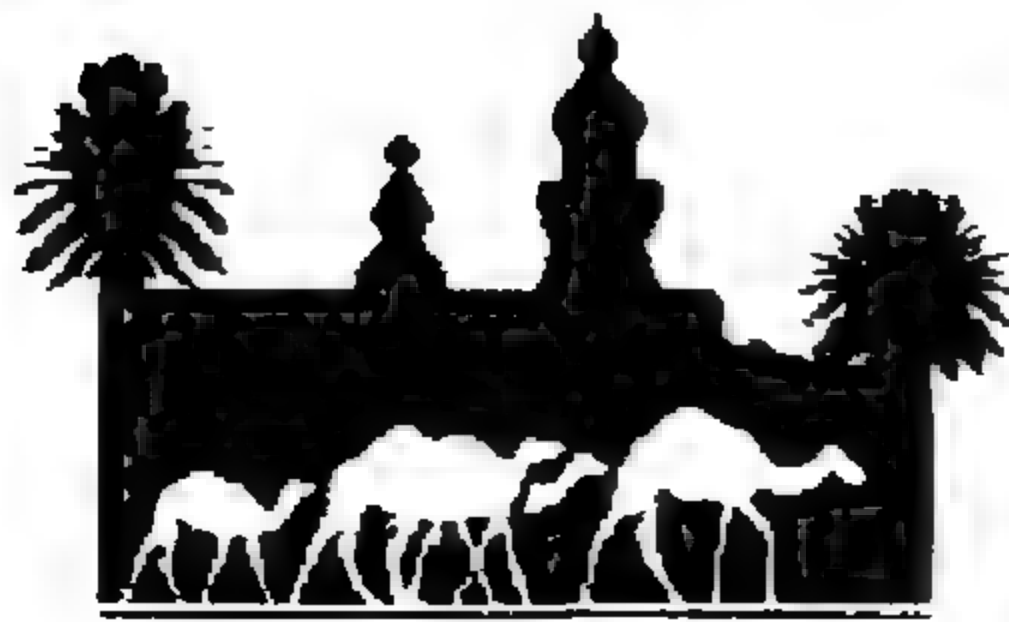
ما ينسب إلى امرئ القيس ، وإلى غيره من الشعراء .

(١)

فى الشعر والشعراء ١ : ١٢٨ ، والمؤتلف ١٥٥ ، وشرح ما يقع فىه التصحيف
١ : ٢٦٣ ، وخرانة الأدب ٤ : ٣٧٦-٣٧٧ لابن خدام ، والبيت أحد أبيات
معلقة امرئ القيس بن حجر الكندى ، وهو فى ديوانه ٩ ، وفى شرح القصائد
السبع الطوال للأنبارى ٢٣ له ، وفى شرح القصائد العشر ٢٥ له . وكان
التبريزى روى هذا البيت :

ترى بعرّ الأرام فى عرصاتها وقبعانها كأنه حبُّ فُلُفُلٍ

وقال بعده : «هذا البيت وما بعده مما يزداد فى القصيدة ، قال الأصمعى :
والأعراب ترويهما» . ولم يرد البيت فى شرح الزوزنى للمعلقات السبع ، وهو فى
الصحاح ، واللسان ، والتاج (نقف) لامرئ القيس .



هوامش

- (١) انظر ديوان امرئ القيس ١١٤ ، حمزة الأصفهاني : التنبيه على حدوث التصحيف ٩٠-٩١ والعسكري : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ١ : ٢٦٠-٢٦٣ ، والبغدادى : خزانة الأدب ٤ : ٣٧٦-٣٧٨ .
- (٢) انظر الأمدي : المؤلف والمختلف ١٢٦-١٢٧ .
- (٣) الأمدي : م . س ٥-٩ .
- (٤) البغدادى : خزانة الأدب ٤ : ٣٧٦ . ورواية البيت في ديوان أوس بن حجر ص ١١١ :
فهل لكم فيها إليّ فإني طيبٌ بما أعيا التماسيَّ حذياً
وحذيم ، رجل من تيم الرباب ، وكان متطبياً عالماً .
- (٥) الزنجشري : الكشف ٤ : ٥٢٢ .
- (٦) ابن سعيد الأندلسي : نشوة الطرب ١ : ١٧٤ .
- (٧) ابن سلام : طبقات فحول الشعراء ١ : ٣٩ .
- (٨) الأمدي : المؤلف والمختلف ٧ .
- (٩) انظر أبا عبيد : كتاب النسب ٣٤٧ ، والعسكري : المعمر ٧١ ، والأصفهاني : التنبيه على حدوث التصحيف ٩١ والعسكري : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ١ : ٢٦٢ ، وابن حزم : جمهرة أنساب العرب ٤٥٦ ، والبغدادى : خزانة الأدب ٤ : ٣٧٧ ، والزبيدي : التاج (قيس) .
- (١٠) انظر ابن قتيبة : الشعر والشعراء ١ : ١٢٨ .
- (١١) انظر العسكري : الأوائل ٢ : ٢٢٠ .
- (١٢) الأصفهاني : م . س ٩٠-٩١ .
- (١٣) العسكري : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ١ : ٢٥٩-٢٦٠ (ط دمشق) .
- (١٤) يلاحظ هنا اختلاف نسبة أبي الحسين ، فهو عند حمزة «الأصفهاني» . وعند العسكري «التميمي» ، فهل هما رجل واحد ، أو رجلان ؟ الأرجح أنها رجل واحد ، لأن حمزة الأصفهاني ، وأبا أحمد العسكري متعاصران ، لذا فهما يسألان ، على الأرجح ، رجلاً واحداً . والتدقيق في أخبارهما يظهر أن العسكري كان أولى بالثقة من الأصفهاني . وانظر : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ١ : ٢٦١ - الحاشية (٢) - (ط دمشق) .
- (١٥) العسكري : م . س ١ : ٢٦١ - (ط دمشق) .
- (١٦) يلاحظ أن الاسم الأول في البيت (مالك) ، وورد بعده حالا (جابر) . وهو (جابر) في روايات أخرى كثيرة للبيت - انظر المؤلف ٧ ، والعمدة ١ : ٨٦ ، والخزانة ٤ : ٣٧٧ .

(١٧) وفي رسالة الغفران قال أبو العلاء، بعد أن ساق هذا البيت: «ويعني بالهجين زهير بن جناب» رسالة الغفران ٣٥٣-٣٥٤. وجاء في كتاب النسب لأبي عبيد أن زهير بن جناب هو الذي قتل جابرًا وصنبلا - كتاب النسب ٣٤٧.

(١٨) العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ١: ٢٦٢-٢٦٣. والبغدادى: خزانة الأدب ٤: ٣٧٧-٣٧٨.

(١٩) انظر ابن منظور: اللسان (عدل).

(٢٠) م. ن (هجن).

(٢١) في المؤلف: «لما توعر في الكراع... جابرًا وصنبلا». وفي العمدة: «توقل في الكراع... جابرًا أو صنبلا». وفي الخزانة: «توغل في الكراع... جابرًا أو صنبلا» - انظر المؤلف ٧، والعمدة ١: ٨٦، والخزانة ٤: ٣٧٧. وروي «توقل» بدل توعر، و«في الغبار» أيضا بدل «في الكراع» و«في الكلاب».

(٢٢) الأمدي: المؤلف ٧-٨.

(٢٣) ابن رشيقي: العمدة ١: ٨٦-٨٧، والبغدادى: الخزانة ٤: ٣٧٨.

(٢٤) الزبيدي: التاج: (قيس).

(٢٥) الأصفهاني: التنبيه على حدوث التصحيف ٩١، وأبو أحمد العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف ١: ٢٦٢، والبغدادى: الخزانة ٤: ٣٧٨.

(٢٦) انظر ابن قتيبة: الشعر والشعراء ١: ١٢٨، والقرشي: جمهرة أشعار العرب ١: ١٨٥-١٨٦ (ط الرياض)، وأبا هلال العسكري: الأوائل ٢: ٢٢، وابن الأثير: المثل السائر ٢: ٦٢، والبغدادى: م. س ٤: ٣٧٦.

(٢٧) انظر أبا أحمد العسكري: م. س ١: ٢٦٣، والحائمي: حلية المحاضرة.

(٢٨) السيوطي: شرح شواهد المغني ١: ٢٦.

(٢٩) ابن قتيبة: م. س ١: ١٢٨، والأمدي: المؤلف والمختلف ١٥٥، ونقل السيوطي عن كتاب «ليس» أن أول من قال الشعر ابن خدام، ولم أجد الخبر فيما طبع من كتاب ليس - انظر المزهر ٢: ٤٧٧.

(٣٠) الحائمي: م. س ٢: ٣٠.

(٣١) الحائمي: حلية المحاضرة ٢: ٣.

(٣٢) الأمدي: المؤلف ٧.

(٣٣) انظر ابن سلام: طبقات فحول الشعراء ١: ٣٩، والسيوطي: المزهر ٢: ٤٧٦.

(٣٤) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب ٤٥٦.

(٣٥) الأمدي: م. س ١٢٧.

(٣٦) انظر العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ١: ٢٦٣، وقد نقل الدكتور السيد محمد

يوسف محقق الكتاب خبرًا عن مخطوط نور القيس - الورقة ٦٤ يكرر خبر رواية أبي عبيد عن أبي الوثيق

- انظر الحاشية (٢) - ص ٢٦١.

- (٣٧) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ٤٥٦ .
- (٣٨) ديوان امرئ القيس ٣٦٧ .
- (٣٩) انظر تخريج شعر ابن حمام (أو ابن خدام) بعد روايته لاحقاً .
- (٤٠) نفنف : اسم موضع . وفي التاج (نفنف) ، هو جبل قرب المدينة .
- (٤١) في حلية المحاضرة : «لا يطيّني لدى الحين إفكار» . وهذه الرواية تحريف أدخل بالوزن . وأطباه مثل طباه ، يطبوه ويطبيه : دعاه واستماله إليه . . والأبكار : مفرد بكّر ، وهي الجارية الفتية العذراء .
- (٤٢) في المؤتلف : «قرب بيت يصمّ القوم» . وأثبت رواية الحلية . وفي الحلية : «آفاته إن» . وأثبت رواية المؤتلف ، فخلص لي الصواب منهما . والنهب : الغارة . وتصمّ : تصيب بالصمم . ورجته : حركته وشدته . وأفأت الشيء : جعلته شيئاً أي غنيمة وكسبا . والعوار : الضعيف الجبان والسريع الفرار .
- (٤٣) الزمانة : العاهة . والجنّازة : الميت . وقال ابن سيده : «الجنّازة بالفتح المميّة والجنّازة بالكسر السرير الذي يحمل عليه الميت» - اللسان (جنز) .
- (٤٤) الكلّ : الذي هو عيال وثقل على صاحبه . وفي سورة النحل : ﴿وهو كل على مولاه﴾ ١٦ : ٧٦ .
- (٤٥) ويعزى البيت أيضاً لامرئ القيس بن حجر الكندي ، وهو أحد أبيات معلقته في بعض الروايات . وانظر التخريج .
- (٤٦) في ديوان امرئ القيس ، وشرح القصائد السبع الطوال ، وشرح المعلقات السبع : «يوم تحمّلوا . . الحيّ ناقف» . وغداة البين : صبيحة الفراق . والسمرات : مفرد سمر . وهي شجرة الصمغ العربي ، أو هي شجرة الطلح . والناقف : المستخرج حب الحنظل . والحنظل له مرارة تدمع منها العيون لحرارته . وإنما خص الحنظل لأن ناقفه لا يملك سيلان دمه كما لا يملكه من اشتد شوقه وحزنه .

مصادر البحث منسوبة على حروف المعجم

حسب كنى المؤلفين وألقابهم

- ١ - الأمدي : المؤتلف والمختلف ، تحقيق عبد الستار فراج ، القاهرة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م .
- ٢ - ابن الأثير : المثل السائر ، القاهرة .
- ٣ - ابن حزم الأندلسي : جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٦٢م .
- ٤ - ابن رشيقي القيرواني : العمدة ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، بيروت ط ٤ ، ١٩٧٢م .
- ٥ - ابن سعيد الأندلسي : نشوة الطرب ، تحقيق د . نصر بن عبد الرحمن ، عمان ، ١٩٨٢م .

- ٦ - ابن سلام الجمحي : طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٧٤ م .
- ٧ - ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد شاكر ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .
- ٨ - ابن منظور المصري : لسان العرب ، طبعة بيروت ، دار صادر .
- ٩ - أبو زيد القرشي : جمهرة أشعار العرب ، تحقيق محمد علي الهاشمي ، الرياض ١٤٠٠ هـ / ١٩٨١ م .
- ١٠ - أبو عبيد القاسم بن سلام : كتاب النسب ، أطروحة ماجستير قدمتها مريم الدرع إلى كلية الآداب ، جامعة دمشق .
- ١١ - أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، تحقيق عائشة عبد الرحمن ، دار المعارف بمصر ، ط ٧ ، ١٩٧٧ م .
- ١٢ - الأصفهاني ، حمزة : التنبيه على حدوث التصحيف ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ١٩٦٧ م .
- ١٣ - امرؤ القيس بن حجر الكندي : ديوانه ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، ط ٣ ، ١٩٦٩ م .
- ١٤ - الأنباري : شرح القصائد السبع الطوال ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٩ م .
- ١٥ - أوس بن حجر : ديوانه ، تحقيق د . محمد يوسف نجم ، بيروت ، دار صادر ، ط ٢ ، ١٩٦٧ م .
- ١٦ - التبريزي : شرح القصائد العشر ، تحقيق د . فخر الدين قباوة ، بيروت ١٩٨٥ م .
- ١٧ - الحاتمي : حلية المحاضرة ، تحقيق جعفر الكتاني ، بغداد ١٩٧٩ م .
- ١٨ - الزبيدي : تاج العروس في شرح جواهر القاموس ، ط بولاق ، مصر .
- ١٩ - الزوزني : شرح المعلقات السبع ، تحقيق محمد علي حمد الله ، دمشق ١٩٦٣ م .
- ٢٠ - السجستاني ، أبو حاتم : المعمرن والوصايا ، تحقيق عبد المنعم عامر ، القاهرة ١٩٦١ م .
- ٢١ - السيوطي : (١) شرح شواهد المغني ، تحقيق أحمد كوجان ، بيروت . د . ت . (٢) المزهري ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وصاحبيه ، القاهرة ، طبعة البابي الحلبي .
- ٢٢ - العسكري : أبو أحمد : شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف ، تحقيق عبد العزيز أحمد ، القاهرة ١٩٦٣ م .
- ٢٣ - العسكري : أبو هلال : الأوائل ، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب ، دمشق ١٩٧٨ م .

الحوار الحضاري ضرورة إنسانية

بقلم: د. / أحمد عبد الرحيم السايح

بداية يحسن بنا أن نعرض لمفهوم الحوار ومفهوم الحضارة حتى نتعرف على حوار الحضارات، وننتقل لرؤية واضحة تكشف عن ضرورة الحوار للإنسان، وحاجة الإنسان إليه.



والحوار: الرجوع عن الشيء، وإلى الشيء، يقال: حار إلى الشيء وعنه حوراً ومحاراً ومحاوراً: رجع عنه وإليه. وفي الحديث: «من دعا رجلاً بالكفر وليس كذلك حار عليه»، أي: رجع إليه ما نسب إليه. والمحاور: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة^(١). قال تعالى: ﴿قال له صاحبه وهو يحاوره﴾^(٢) أي: وهو يراجع الكلام ويجادله^(٣).

والتحاور: التجاوب. لذلك كان لا مندوحة في الحوار من متكلم ومخاطب، ولا بد فيه من مراجعة الكلام وتبادلته وتداوله. وغاية الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وفي هذا التجاوب توضيح للمعاني، وإغناء للمفاهيم يفضيان إلى تقدم الفكر^(٤).

وإذا كان الحوار تجاوباً بين الأضداد كالمجرد والمشخص، والمعقول والمحسوس سمي جدلاً. والجدل هو النقاش والخصومة. وهو منطقياً: قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة وغرضه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان^(٥).

والجدل أصلاً هو فن الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: «الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب، وغايته الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أعم التصورات، وأعلى المبادئ».

واقبس المحدثون عن أفلاطون، فأطلقوا الجدل على الارتقاء من المدركات الحسية إلى المعاني العقلية، ومن المعاني الشخصية إلى الحقائق المجردة، ومن الأمور الجزئية إلى الأمور الكلية.

وقبل أفلاطون زعم سقراط أن العلم لا يعلم، ولا يدون في الكتب، بل يكشف بطريق الحوار^(٦). ويذكر العلماء أن قاعدة القواعد في النظام الكوني هي حوار الكائنات، وإن جامدة، ليأخذ بعضها من بعض، ويعطي بعضها بعضاً كما هي طبيعة الحاجة، فيكون الانسجام والشد والعقد والاستمرار.

فالحوار ليس قصراً على الكلمات اللسانية المسموعة، إنما قد يتجاوز إلى الإشارة الموضحة والبسمة المشرقة، والحس الخافق، والدورة المقبلة، والعمل الصالح، والموقف الصالح حتى الصمت لا يبعد أحياناً أن يتأتى حواراً.

ومن البداهة القول بأن الإنسان كائن عقل واجتماع، كائن علاقة وحاجة. ومن البداهة القول إن هذه الأحوال أحوج حاجاتها اللقاءات المتحاور؛ ليكون المجتمع على بينة من أمر علاقاته، وعلى تناسق مؤتلف، وتفاهم واع، وترابط معقود كما الكون بقوانينه وأنظمتها التي تجعله يحفظ بعضه بعضاً، ويستمر بعضه ببعض^(٧)، وهذا هو أصل مفهوم الحوار.

أما الحضارة فإنها مأخوذة من الحضر، والحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، وفي الحديث: «لا يبع حاضر لباد» الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية. ويقال: فلان من أهل الحاضرة، وفلان من أهل البادية. والحضارة - بكسر الحاء - الإقامة في الحضر، وكان الأصمعي يقول: الحضارة بالفتح. قال القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبه فأى رجال بادية ترانا

والحضر والحاضرة خلاف البادية. وهي المدن والقرى والريف؛ سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار، ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار^(٨). إذن أهل الحضر يوصفون بأنهم أهل القرار كما يقال: قراري للحضري الذي لا ينتجع ولا يتنقل طلباً للكلأ في مواضعه. كذلك يوصف أهل الحضر بأنهم «أهل المدر» وهو قطع الطين المتماسك، أو أهل الحجر لأنهم يسكنون بيوتاً متينة ثابتة، خلافاً لأهل الوبر الذين يسكنون الخيام من وبر الإبل، أو صوف الغنم، أو شعر الماعز^(٩).

ومفهوم كلمة «الحضارة» مفهوم تطور مع الزمن لا سيما في تاريخ الحياة العربية، ولقد عرف العرب الفارق بين حياة البادية وحياة الحضر، منذ كانت بادية ومنذ كان حضر. ولكن أول من تصدى لهذا التمييز على أساس الدراسة الواعية هو العلامة عبد الرحمن بن خلدون^(١٠)، بل إن هذا العالم هو أول من عالج شؤون الحضارة العربية بطريقة علمية، ويرى أن الحضارة هي النمط من الحياة المستقرة الذي يناقض البداوة، ويضيف على حياة أصحابه فناً منتظمة من العيش والعمل والاجتماع والعلم، والصناعة، وإدارة شؤون الحياة والحكم، وترتيب وسائل الدعة وأسباب الرفاهية^(١١).

والحضارة في فكر ابن خلدون «طور طبيعي أو جيل من أجيال طبيعية في حياة المجتمعات المختلفة وأنها غاية العمران»^(١٢). . ويقول: «إن الحضارة في الأمصار من قبل الدول، وإنها ترسخ باتصال الدول ورسوخها، إنها أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر، ويقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه، والمهرة فيه»^(١٣).

والباحث يجد أن مفهوم الحضارة في العصور المتأخرة قد امتد إلى ألوان من المعنى هي أبعد وأوسع مما رآه ابن خلدون في عصره، وفي البيئة العربية، وفي انتقالها الاجتماعي والسياسي والمدني من البادية إلى الحضر. إن لفظ الحضارة في مفهومه العام والحديث المعاصر بصفة خاصة قد أصبح أكثر اتساعاً مما يدل عليه اللفظ في مفهومه اللغوي التقليدي؛ ولذا جاء في المعاجم الحديثة: أن الحضارة هي الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر. وبعبارة أخرى أكثر شمولاً هي: الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة والفكر، ومجموع الحياة في أنماطها المادية والمعنوية؛ ولهذا كانت الحضارة هي الخطة العريضة كما وكيفاً التي يسير فيها تاريخ أمة من الأمم. ومنها الحضارات القديمة والحضارات الحديثة والمعاصرة، ومنها الأطوار الحضارية الكبرى التي تصور انتقال الإنسان أو الجماعات من مرحلة إلى مرحلة^(١٤).

فالحضارة بكل يسر معناها: بذل الجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي.

إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزماً واضحاً صادقاً على بلوغ التقدم، ويكرسون أنفسهم تبعاً لذلك لخدمة الحياة وخدمة العالم^(١٥).

والحضارة باختصار شديد هي جملة المظاهر المعنوية التي يخلفها التاريخ والتي تبقى في المجتمع على مر الأيام دليلاً على القدرات الذهنية المميزة، وتعبيراً عن روح هذا المجتمع والشعب الذي يمثله. ولا شك أن المظاهر المعنوية تأخذ قوالب مادية مختلفة تتجسم فيها تلك المعنويات، وتشكل المظاهر المعنوية في صور مختلفة كالفنون والآداب والعلوم والمعارف. ومجموع ما ينتج عن ذلك كله من تسجيلات ومشاهد في الآثار والعمائر وأسلوب الحياة، وآداب المعاش اليومي^(١٦).

لقد عرّف العلماء الحضارة تعاريف متباينة، وتحدثوا عنها من وجهات نظر مختلفة. ولما كانت الحضارة إنسانية النشأة كان علينا أن نختار من تعريفات الحضارة المتعددة تعريفاً ذكره العلامة الفرنسي «جورج باستيد» جاء فيه: «أن الحضارة هي التدخل الإنساني الإيجابي لمواجهة ضرورات الطبيعة تجاوباً مع إرادة التحرر في الإنسان، وتحقيقاً لمزيد من اليسر في إرضاء حاجاته ورغباته، وإنقاصاً للعناء البشري»^(١٧). فالسلوك الإنساني الذي ينتج الحضارة هو استجابة لتحديد من ظروف الطبيعة يكون هو المثير والدافع والحافز للإنسان كي يتغلب على ما يواجهه، ومن ذلك عوامل في طبيعة الإنسان نفسها مثل حاجاته للطعام، والشراب، والدفع، والاستقرار، والأمن، وهناك منافسة الإنسان الآخر له على ذلك، ثم ما يكون من قصور ظروف بيئته المادية عن تلبية هذه الحاجات^(١٨).

فالحضارة تحقيق للراحة الإنسانية في جوانبها المتعددة المتقابلة المتكاملة؛ جسدية، وعقلية، ونفسية، وروحية، والسلوك الحضاري هو جواب الإنسان

على التحدي المواجه له : تحدي الطبيعة المادية من جهة ، وتحدي حاجاته هو من جهة أخرى ، وتحدي الإنسان الآخر أو المجتمع من جهة ثالثة ، ويأتي هذا الجواب الإنساني على التحدي في صور نشاط متعدد الجوانب : مادي ومعنوي . وهكذا تشمل الحضارة النشاط الإنساني في شتى مجالات الآداب ، والعلوم ، والفنون ، كما تشمل أيضاً صور الإنتاج المادي من عمائر وطرق وجسور وقناطر وغيرها . ومن مجالات الحضارة العقائد والعوائد والأدب الشعبي وأدب الخاصة أو الأدب الرفيع والنظم السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية كما لا يخرج عنها تخطيط المدن والعمائر ووسائل النقل ، وأساليب المأكل والمشرب والزينة والترفيه^(١٩) .

والحضارة على أي حال تمثل كل مظهر من مظاهر الإنتاج البشري ، وغالباً ما يحدوها سلوك الإنسان وطرق معيشته وتفاعله مع البيئة ؛ ولذا كان من الطبيعي أن تختلف كل حضارة في مظاهرها عن الحضارات الأخرى ، فلكل حضارة من الحضارات قديمها وحديثها مظاهر مميزة^(٢٠) .

والعقل البشري استطاع بما اكتسب من خبرة ودربة ومرانة أن يصنف المعارف الإنسانية ، وأن يحكم ما بينها من وشائج ، وأن يستفيد بما بينها من صلات وروابط . والنتائج العلمية متصل بعضها ببعض ، ويعتمد بعضها على بعض . والحضارات الإنسانية ليست ملكاً لأمة بعينها ، ولا هي وقف على جماعة من الناس ؛ لأنها صرح هائل قد أسهمت فيه كل أمة بنصيب . والحضارات الإنسانية قد تتشابه في مظاهرها ، وفي عناصرها ، وفي أسلوبها ، ولا سيما إذا تعايشت في جهات متقاربة . والحضارات الإنسانية سلسلة محكمة متينة الحلقات يؤثر سابقها في لاحقها ، ويتأثر حاضرها بماضيها ؛ ويتنفع بعضها من بعض^(٢١) .

ولقد وجدت حضارات مختلفة في الزمان والمكان، وانتفعت من بعضها انتفاعاً أدى إلى تقدمها عند الكثير.

وتشكل الحضارة مجموع الصفات، والمزايا المشتركة لمجتمع، أو لمجموعة من المجتمعات وهي تتجاوز الثقافة وتغلفها. وهذه الصفات تمثل مجموع الحلول التي أوجدها أو تبنتها مجموعة اجتماعية ما تندمج بشكل عام في جو واسع جداً ومكان جغرافي طويل جداً من التاريخ.

وتستخدم هذه الأساليب المادية والتقنية والمفاهيم لحل جميع المشاكل التي يطرحها وجود هذه المجموعة: الاتصالات، وإصلاح وتوزيع الأراضي، واستثمار الثروات، وكذلك الحياة الاقتصادية والفكرية والسياسية والدينية.

وكل المجموعات البشرية تعمر صدورها الرغبة في الحياة والخلود، وهذا العامل عنصر غير مادي، وهو ضروري لكل حضارة لكي تولد، وتحيا، وتتطور. وجميع العناصر المكونة للحضارة متفاعلة فيما بينها باستمرار، وتتطور بوتائر متفاوتة بين السرعة والبطء.

وإن أول ما يسترعي انتباه المراقب الذي ينظر للحضارة من الخارج هو صفاتها الجمالية، وإدراكها للجمال بشكل عام والأساليب الفنية المعبرة عنه. ولا يخفى أن الحوار الحضاري يتم من أجل الصفات الجمالية في الحضارة.

وتعد المنشآت المادية، والأدوات والتماثيل والكتابات ذات أهمية خاصة بالنسبة لمفاهيم الجمال في كل حضارة، ويأتي بعد علم الجمال كل ما له علاقة بالحياة المادية كفن الطبخ، وطريقة التغذية، وصناعة الفخار والأواني والأدوات المنزلية، والمفروشات، والمنشآت والأدوات والآلات والأسلحة حيث يتم الجمع بين الفائدة المباشرة، والصفة الجمالية.

والفاحص المدقق يجد أن تيار الفكر الحضاري الإنساني يتخذ طابعاً واحداً لا

ينحو كثيراً عن تاريخ الإنسان نفسه فالحضارات والثقافات المختلفة تتفاعل مع بعضها فتنتج للإنسان ما يشبع حاجته الفكرية والمادية، وبذا فإن الحضارات الإنسانية على مر العصور تكون كلاً متماسكاً يترابط بنيانه العضوي كحلقات السلسلة الواحدة التي لا تنفصم الواحدة منها عن الأخرى.

ولا يمكن أن تكون كل حضارة نشأت بمعزل عن غيرها من الحضارات الأخرى، أو أنها لم تتفاعل معها. ونظرتنا الأساسية تقوم على أن الحضارات تأخذ وتعطي: تأخذ ما يتفق مع طبيعة البنيان العقلي والفكري للأمة، وتعطي ما تجود به نوعيتها ونشاطها الفعال. وبطبيعة الحال فإن هذا التفسير أقرب إلى فهم روح الفكر، والنشاط الإنساني المتصل الذي بدأ تاريخه ومسيرته مع بداية الإنسان على هذه الأرض (٢٢).

ولا يخفى أن النشاط العقلي، والإنتاج الحضاري لا بد أن يستندا إلى أدلة ملموسة، والأدلة في هذه الحالة إما مادية مثل النقوش والمعابد والآثار والمنشآت، وكل أشكال الإنتاج التكنولوجي، وإما فكرية مثل الوثائق والمؤلفات والكتب والنظريات العلمية والآراء المدونة كتابة.

أما فيما يتصل بالأدلة المادية فإنها ميدان اهتمام التاريخ وباحثيه، وعلماء الآثار، ودارسيها؛ فدراسة هؤلاء تفسر الحضارة الإنسانية بالأدلة المادية التي تميز حضارة من الحضارات من غيرها. على حين أن الفلاسفة ومؤرخي العلم يهتمون بصورة أساسية بالنشاط الفكري، والنظريات والآراء وتطور الأفكار التي يقومون على تحليلها ونقدها ثم محاولة تفسيرها من خلال عملية التركيب المنطقي للوقوف على الفلسفة الكامنة في باطن الفكرة نفسها.

الإسلام والحضارة

إن الإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله في الأرض . قال تعالى : ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (٢٣) .

وقد فضل الله الإنسان وكرمه كما وضح ذلك في قوله تعالى : ﴿ولقد كرمتنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (٢٤) .

وهذه الكرامة التي اختص الله بها الإنسان ذات أبعاد مختلفة فهي حماية إلهية للإنسان تنطوي على احترام حريته ، وعقله ، وفكره ، وإرادته .

وهذه الكرامة تعني في النهاية الحرية الحقيقية . وهي تلك الحرية الواعية المسؤولة التي تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسؤولية التي أشار إليها القرآن في قوله تعالى : ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ (٢٥) .

وإذا كان الله قد اختص الإنسان بالكرام ، وجعله مكلفاً ومسئولاً فإنه من ناحية أخرى قد خلق الله له هذا الكون بما فيه ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء . يقول الله تعالى : ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه . إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (٢٦) . والتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان (٢٧) . فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقفاً سلبيًا ، بل ينبغي عليه أن يتخذ لنفسه منه موقفاً إيجابياً ، وإيجابيته تتمثل في درسه ، والنظر فيه ، للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير . والاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم . والنظر في ملكوت السموات

والأرض على هذا النحو سيؤدي إلى الرقي المادي وفي الوقت نفسه إلى الرقي الروحي^(٢٨) والحضاري.

والحضارة الإسلامية هي عمارة الأرض، وترقية الحياة على ظهرها: إنسانيا، وخلقيا، وعلميا، وأدبيا، وفنيا، واجتماعيا وفق منهج الله وشريعته.

وبناء على هذا المفهوم فإن المجتمع الإسلامي - وهو المجتمع الذي يطبق شريعة الله في كل جوانب الحياة - هو وحده المجتمع المتحضر. والمجتمع المتحضر^(٢٩) هو الذي تكون القيم الإنسانية، والأخلاق الإنسانية التي تقوم عليها هي السائدة فيه. وهذه القيم هي التي تنمي خصائص إنسانية الإنسان، وهي التي تميزه من غيره من المخلوقات^(٣٠).

وهذه القيم إنما هي قيم إنسانية ذات ميزان ثابت، وهي مقررة في الشريعة الإسلامية منذ جاءت، وما على الإنسان إلا أن يمضي في بنائها وصيانتها في كل المجتمعات التي يقيمها حضرية كانت أو بدوية، صناعية كانت أو زراعية؛ فالهم في كل الأحوال هو الارتقاء صعوداً بالخصائص الإنسانية وحراستها من النكسة إلى الحيوانية التي تؤدي إلى التخلف.

إن الحضارة الإسلامية تقوم بهذه القيم، وبهذه الأخلاق، في كل مكان، وفي كل بيئة. أما أشكالها وصورها المادية فهي كثيرة ومتنوعة؛ لأنها في كل بيئة تستخدم المقدرات والمعطيات الموجودة بها فعلاً، وتنميها وفقاً لميزان الله الثابت، وقيم الإنسان المقررة في شريعة الله^(٣١).

فالإسلام حين يدخل المجتمعات البدائية ينشئ الحضارة المناسبة لهذا المجتمع وحين يدخل المجتمعات المتقدمة صناعياً أو زراعياً أو غير ذلك فإنه يستخدم كل ما لديها من معطيات وقيم حضارة هذه المجتمعات مستفيداً مما لديها.

وإذا كان هذا هو مفهوم الحضارة الإسلامية فإن التخلف الحقيقي - في مفهوم المجتمع الإسلامي المتحضر - هو تحويل منجزات العلم الهائلة إلى قوى باغية للتدمير والتسلط، وتسخير إمكانيات العلم غير المحدودة في نشر الفوضى والعادات غير الخلقية بدلاً من استخدامها في إعلاء القيم الإنسانية، وفي خدمة الإنسان دونبغي أو ظلم أو تحكم أو إبادة.

إن مهمة العلم في مفهوم المجتمع الإسلامي المتحضر ليست قهر الطبيعة أو الانتصار عليها، بل التلطف مع الطبيعة، والجد في اكتشاف قوانين الله فيها (٣٢).

وإذا كان هذا هو عمل الإسلام حينما ينشئ حضارة، فإن هذه الحضارة التي دعا إليها الإسلام تتميز بأنها منفتحة الحدود الفكرية، والنفسية، والمادية. والنصوص الإسلامية التي تعلن هذه الحقائق كثيرة منها:

- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: «ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة» (٣٣).

- وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «قال رسول الله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة أشياء: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» (٣٤).

- وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق؛ ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها» (٣٥).

- وقال رسول الله ﷺ: «الحكمة: الإصابة في غير النبوة» (٣٦).

- وقال ﷺ: «الكلمة الحكمة خصاله المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها» (٣٧).

ويقول ابن رشد: «إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات

واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم» (٣٨).

وسيراً في ضوء هذا المنهج الإسلامي وجدنا العصور الذهبية للمسلمين تفتح صدورهما لامتصاص المعارف الإنسانية المادية التي خلفتها في الأمم والشعوب حضارات سالفه (٣٩).

اللقاء الحضاري :

اللقاء الحضاري الإسلامي مع حضارات الأمم المختلفة تم بناء على أن العالم هو أقرب ما يكون إلى «متدى» عالمي لحضارات متميزة تشترك أممها في عضوية هذا المتدى ، ومن ثم فإن بينها ما هو «مشارك حضاري عام» . وأيضاً فإن هذه الأمم تتمايز حضارياً (٤٠) ، الأمر الذي يستدعي الحفاظ على الهويات الحضارية المتميزة لا لمجرد الحفاظ عليها رغم أهميته إنما لأسباب وطنية ، وعقدية تلعب دورها في إنهاض أمم كثيرة من كبوتها وتراجعها ، لما لهذه الخصوصيات من قدرات على شحن شعوب هذه الأمم بالكبرياء المشروعة ، والطاقات المحركة في معركة الإبداع ، ولما للتعددية الحضارية من دور في إثراء مصادر العطاء العالمي (٤١).

والذين يعايشون حياة الشعوب والأمم ذات الحضارات الغنية ، والتاريخ القديم ، والتراث العريق ، أو يغوصون في تراث هذه الأمم وفلسفتها ، ومذاهبها ، وتقاليدها ، وأعرافها يدركون أن العالم الإنساني به أمم متعددة تتميز كل منها بشخصيتها القومية ، والحضارية المتميزة .

وإننا إذا نظرنا في مذاهب هذه الأمم وأعرافها ، وفي معايير الحلال والحرام ،

والمشروع والممنوع لدى أبنائها، وفي موازين الأذواق والحاسة الجمالية، وفي تصوراتها لمكان الإنسان من الكون، وتصوراتها لمصيره بعد الموت، وتصوراتها الفلسفية لهذا الكون، وما وراء المادة والطبيعة.. إذا نحن نظرنا إلى مذاهب هذه الأمم، في هذه القضايا الأمهات أدركنا السمات التي تمايز بينها جنباً إلى جنب مع سمات تشترك فيها، فتجمع بينها (٤٢).

ولا يخفى أن الباحث الذي يسبر أغوار الموارث الفكرية لهذه الأمم، ويتتبع خيوط هذا التمايز الحضاري، يجد أنها تضرب بجذورها في أعماق التاريخ حيث كان البابليون، والآشوريون، والفينيقيون، والمصريون، وغيرهم ممن أسهموا في الفكر الإنساني، وكان لهم تمايز حضاري (٤٣).

ولعل نظرة فاحصة إلى أمم مثل الفرس والصين والهند واليابان ستفضي بالباحثين إلى الاجتماع على حقيقة تميز الشخصيات القومية، والموارث الحضارية، وطرائق العيش، والفلسفة، والحياة، وفي النظرة للكون وتصوره لدى شعوب وأمم هذه الحضارات.

وكذلك الحال إذا نحن تأملنا الحضارة الغربية منذ اليونان، وحتى نهضتها الحديثة، والحضارة الإسلامية منذ تبلورها ثمرةً لاندماج الموارث القديمة للشعوب التي دخلت الإسلام - بعد الإحياء لهذه الموارث - ثمرةً لاندماج هذه الموارث في الفكر الإسلامي، الذي استصفها وطورها وفقاً لمعايره (٤٤). حيث لم يكن المسلمون مجرد نقلة. ولكن إضافاتهم للأصول التي نقلوا عنها تشهد بأنهم زادوا، وابتكروا. لأنهم كانوا ينظرون بعين إلى الحضارات التي أخذوا عنها، وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية (٤٥).

إذن لا بد من التصور الذي يقوم على أن الفكر إذا نظرنا إليه على المستوى العالمي الإنساني وجدنا في هذا الفكر «ما هو مشترك إنساني عام» لا يختص

بحضارة بذاتها . وفي هذا الفكر أيضاً ما يتميز بالخصوصية والاختصاص .
والتميز في الفكر بين ما هو مشترك إنساني ، وبين ما هو خصوصية حضارية
إنما تحكمه وتحده معايير موضوعية .

فكل العلوم التي تكون الطبيعة موضوعها وظواهرها ، والمادة وخصائصها ،
هي من قبيل الفكر الذي هو مشترك إنساني عام ؛ وذلك لأن مناهجها تتميز
بالحياد العلمي ، ولأن التجربة الملموسة بالحواس المادية هي السبيل لاكتشاف
حقائق هذه العلوم . تلك الحقائق التي هي بنت الدليل ، والتي لا تختلف
باختلاف مذاهب ، وعقائد ، وأجناس ، وفلسفات المكتشفين . ومن ثم فهي لا
تتغير بتغير القوميات ، والحضارات . بل هي واحدة على المستوى الإنساني .
كما أن موضوعاتها - المادة وظواهرها - واحدة هي الأخرى لا تختلف ولا تتغير
باختلاف وتغير الحضارات . فعلوم مثل الرياضيات بفروعها ، ومثل الكيمياء ،
والطبيعة ، والطب ، والجيولوجيا لم ولن تختلف مناهجها ، وحقائقها ، وقوانينها
باختلاف الحضارات . قد تتمايز وظائف استخدام قوانينها ، ونظرياتها ،
ومكتشفاتها ، لكن حقائق علومها - أي فكرها العلمي - ستظل واحدة ، مهما
اختلفت المذاهب ، والعقائد ، والحضارات (٤٦) .

ويلحق بهذه المنظومة من حقائق العلوم الطبيعية الخاصة بدراسة المادة
وظواهرها وأسرارها - على نحو ما ، وإلى حد كبير - العديد من ثمرات التجارب
الإنسانية في الوسائل ، والنظم ، والمؤسسات ، والخبرات التي ترشد أداء الإنسان
وهو يسعى إلى تحقيق المقاصد والغايات .

فعلى الرغم من تمايز المقاصد والغايات والمثل فإن تجارب الإنسانية في
الوسائل ، والنظم ، والمؤسسات قد تكون صالحة في أحيان كثيرة للاقتباس - مع
التطويع - والتمثل ، والاستلهام .

إن العناصر الخارجية ضرورة حتمية ، لا تستغني عنها أية حضارة مهما سمت وارتفعت . إنها تمتزج لتكون معها صيغة جوهرية تختلف من تراث إلى آخر . وهذه العناصر الخارجية تأتي بطريق الاقتباس الإرادي المباشر المقصود . والاقتباس والنقل عملة متداولة بين الشعوب قاطبة ؛ فكل حضارة أبدعت ونقلت وأخذت وأعطت ، ولم توجد قط حضارة أبدعت ولم تنقل ؛ فالنقل ليس وباء وإنما هو غذاء ، والاستعارة ليست عاراً وإنما هي فخار .

فالتأثيرات الحضارية والاستعارات الثقافية والأفكار والآراء والنظريات المتبادلة بين الأمم والشعوب إنما هي ظاهرة صحية طبيعية سليمة لا خطر فيها ولا خوف منها^(٤٧) .

والعرب هم وارثو الحضارات القديمة ، إذ لم يكونوا قبل الإسلام معزولين عن جيرانهم أصحاب الثقافات العريقة عزلة كاملة ؛ فقد انفردت الصحراء العربية بين صحاري العالم أجمع بأنها أحيطت منذ القدم بأرقى حضارات العالم . ففي الشمال ازدهرت حضارة ما بين النهرين ، وحضارات الإغريق ، والكنعانيين ، والآراميين ، وجزر بحر إيجه . وفي الغرب ازدهرت حضارة المصريين القدماء ، وفي الشرق كانت الحضارة الفارسية ومن ورائها الحضارات الآسيوية الأخرى ، وفي الجنوب كانت حضارة اليمن .

وكانت القوافل العربية دائبة الحركة بين مراكز هذه الحضارات عند أطراف الصحراء تنقل البضائع والسلع ، وكان لا بد أن تتحرك المعارف والثقافات مع السلع والبضائع ، وأن تختلط هذه الثقافات وتتزاوج في حركة بطيئة ولكنها ثابتة مستمرة . وأن يؤدي كل ذلك إلى تصفية الأفكار والمعارف وتقديمها تبعاً لهذا الاختلاط والتزاوج^(٤٨) .

في هذا الجو جاء الإسلام ، إنه لم ينتشر في فراغ ؛ فالأمم التي صادفها أو

اتصل بها في حركة المد الكبيرة، أو تلك التي اعتنقته ودانت به أمم عرفت حضارات شتى، وثقافات متنوعة، ومرت بتجارب روحية، وخبرات مادية متعددة.

وكان اختلاط العرب بهذه الأمم اختلاط قتال وحروب ومعارك أولاً، ثم اختلاط حضارة وثقافة وأفكار بعد ذلك. ومن هنا كان التأثير والتأثر، ومن هنا كان التفاعل والإخصاب، وكان الأخذ والعطاء، وتبادل الأفكار والآراء. وبذلك فقد عرف العرب حضارة الهند، وحكمة فارس، وفلسفة اليونان، واختلط المسلمون بأقوام تنوعت عقائدهم، وتشعبت آراؤهم. وصادفوا مئات المفكرين والباحثين والمثقفين، واتصلوا بأصناف من الأفراد والجماعات لا تدخل تحت حصر، وشاع التزاوج والإصهار، وتفاعلت العادات والتقاليد والآراء والأفكار والمذاهب والمواقف والعلاقات. وجاءت وحدة الدين لتعطي هذا التفاعل صيغة فريدة، ونتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي وروحي جديد أعطى الحضارة الإسلامية معناها ومبناها (٤٩).

وكلما ذهبنا نبحث في حضارات الأمم وجدنا أن اللقاء والتفاعل الحضاري اللذين عرفهما التاريخ بين الحضارات العريقة المألوفة لما هو «مشترك» ولما هو «خاص» قد تما وفق أن هناك «ما هو مشترك إنساني عام» وهناك ما هو خاص؛ فالتقاء الحضارات - وهو معلّم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية - وتفاعل هذه الحضارات عندما تلتقي هما قدر لا سبيل إلى مغالبتة أو تجنبه. لكنه تم دائماً وأبداً، وفق هذا القانون الحاكم: التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام تفتح له الأبواب والنوافذ، بل يطلبه العقلاء، ويجدون في السعي إلى تحصيله، وبين ما هو خصوصية حضارية يدققون - في حذر - قبل استلهامه وتمثله، ويعرضونه على معايير حضارتهم لفرز ما يقبل منه ويُمثل من ذلك الذي يرفضونه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الاعتقادية (٥٠).

ويستطيع الباحث في الحضارات أن يضرب مثالين على تفاعل الحضارات والتقاءها في أخذ وعطاء وفق «ما هو مشترك إنساني عام» و «ما هو خصوصية حضارية».

المثال الأول : لقاء الحضارة الإسلامية بالحضارات الفارسية، والهندية، واليونانية.

والمثال الثاني : لقاء الحضارة الغربية إبان نهضتها بالحضارة الإسلامية.

لقاء الإسلام بحضارات الأمم

أما المثال الأول الذي يقوم على لقاء الحضارة الإسلامية وتفاعلها مع الحضارات الفارسية، واليونانية، والهندية، فإن المدرك لأبعاد هذا اللقاء والتفاعل يلحظ بوضوح أن المسلمين لم يكونوا يومئذ أخلاء من أي تفتح عقلي، إذ كانت نواة التفكير فيهم قد تكونت. كما كانت بين أيديهم نظرية كونية شاملة أمدتهم بها القرآن؛ فكانت بمثابة العمود الفقري لكل تفكير عقلي، وتحرك عملي وعلمي.

ولهذا أقبل المسلمون على حضارات الأمم يمتصون بسرعة فائقة ما خلفه الفرس من حكم وآداب وخبرات سياسية، وما خلفه اليونان الإغريق من علوم فلسفية وعقلية، وما كان لدى مختلف الأمم التي التقت مع المسلمين لقاء مودة، أو لقاء خصام.

لقد قام المسلمون بتحرير هذه العلوم، وتنقيتها من الشوائب، وتطويرها، وتنميتها، وصقلها، وإصلاح فاسدها مسترشدين بالمنهج العلمي العام الذي رسمه للمسلمين مصدرا التشريع الإسلامي العظيمان: القرآن والسنة. كل ذلك فيما لم يكن من خصائص الشريعة الإسلامية بيانه، وتحديد أصوله وفروعه

كأصول الاعتقاد، وأحكام العبادات، وأحكام المعاملات، ونظم الحياة الفردية والاجتماعية التي رسم الإسلام للناس طريقها، وأوضح لهم صراطها المستقيم^(٥١).

إن الدولة الإسلامية الجديدة التي عملت على نشر الإسلام في الممالك المختلفة، والتقت بحضارات الأمم لم تأخذ من الحضارات إلا لكي تعطي، إنها لم تقبل التراث الفكري اليوناني وغير اليوناني إلا لكي تهضمه بعقليتها الجديدة، وتمثله بمنطق تفكيرها، وروح عقيدتها، وبكل أصالة تاريخها وخصبه، وترده بعد ذلك أضعافاً مضاعفة. فقد أقبل المسلمون على علوم اليونان، والهنود، وأصحاب الحضارات القديمة يغترفون منها ما كان في وسعهم أن يغترفوا، لكن تلك العناصر التي التهموها قد تحولت على أيديهم لتكون غذاءً جديداً^(٥٢).

إن العلماء المسلمين وهم يستوعبون نتاج الحضارات القديمة والمذاهب والأفكار، ويستعينون بها في عملية البناء كان رائدهم في ذلك البحث عن الحقيقة لذاتها و«الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها».

لقد أخذ المسلمون ما أخذوا لأنهم طلاب حقيقة وهذا حسبهم، إنهم لم يقدموا على النقل والاقتباس للتجمل والزينة، وليباهوا الناس بكثرة الأحجار الكريمة، والأساور والعقود، والخلاليل، بل لبناء الذات، واستدراك ما فات، واستكمال أسباب الحياة.

لقد كان المسلمون ينظرون في كل شيء، ويبحثون في كل فج، ويستفيدون بكل حديث وقديم، وينقبون عن كل علم، ويسیرون وراء كل حكمة، ويأخذون العبرة من الماضي، وينطلقون للمستقبل، ويستفيدون من القديم، ويبنون الجديد. وكانت لهم جولات في كل ناحية من نواحي الحياة: في العلم، وفي الحكمة، وفي الأخلاق، وفي الفلسفة، وفي الطب، وفي الهندسة، وفي

الجغرافيا، وفي الفلك، وفي الصناعة، وفي الكيمياء، وفي الصيدلة، وفي الزراعة، وفي التاريخ، وفي القصص، وفي اللغة، وفي الحيوان، وفي الفيزياء، وفي الأحجار، وفي البحار والمعادن^(٥٣).

ولم يدخر المسلمون جهداً في البحث عن تراث الأمم السابقة. واضطلع المسلمون رغم ما عانوه من جهد بالتعرف على الثقافات اليونانية القديمة، والفارسية، والهندية، وغيرها من الثقافات التي نُمي إلى علمهم أنها موجودة في أي صقع أو قطر^(٥٤).

لقد امتصت العقلية الإسلامية الغذاء الذي قدمه ميراث العالم القديم الضخم بعد أن أصبح متوفراً باللغة العربية. فأدى ذلك إلى قيام مدارس الفلسفة، والعلوم، والفنون المختلفة التي سيطرت على أفق الحضارة الإسلامية نتيجة لتطبيق مبادئ الإسلام على أشكال المعرفة المختلفة التي ورثها المسلمون عن الشعوب ذات الحضارات العريقة^(٥٥).

لقاء الإسلام بالحضارة الفارسية :

وليس هناك شك في أن الفتح الإسلامي للإمبراطورية الفارسية، ودخول الفرس بموارثهم الحضارية الغنية في إطار الدولة الإسلامية قد أتاحاً أوسع الفرص لتفاعل حضاري واسع، وعميق وخلاق بين الحضارة الفارسية وبين الفكر الإسلامي^(٥٦). لكن الراصد لهذا التفاعل بين الفكر الإسلامي - إبان تبلور حضارته - وبين الميراث الفارسي يستطيع أن يميز بين ما «قُبِلَ» وبين ما «رفض» من هذا الميراث.

لقد فتحت فارس على عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وكذلك فتحت الأودية الزراعية للأنهار الكبرى في الدولة الإسلامية: النيل، وبردى، ودجلة، والفرات. ولم يتردد عمر بن الخطاب في تبني النظام الفارسي في ضريبة الأرض

الزراعية الذي كان يسمى «وضائع كسرى» وظل سائداً ومعمولاً به حتى عدل في ظل الدولة العباسية . فأنت ترى أنه في عهد عمر بن الخطاب تم استلهاهم خبرة وتجربة حضارية فارسية في طرق تقدير الضريبة على الأرض الزراعية . ولكن المسلمين الناشرين للإسلام في فارس كانوا حذرين كل الحذر وشديدي الرفض والمقاومة لكل ما هو «خصوصية حضارية» فارسية ، تتعارض مع معايير الإسلام ، وجوهر معتقداته ، وخصائصه الحضارية المتميزة .

لقد رفضت الخلافة الإسلامية - وهي نمط متميز في الحكم - ما تميزت به مواريث الحضارة الفارسية في نظام الحكم وفلسفته السياسية التي كانت ترى رأس الدولة «كسرى» ابناً للإله «أهورا - مزدا» يحكم باسمه ، ونيابة عنه زاعماً أن لقانونه وتنفيذه قداسة الإله والدين (٥٧) .

كذلك رفضت الحضارة الإسلامية ميراث الفرس في النظام الطبقي المغلق لتعارضه الجذري مع فلسفة الإسلام في المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات . والذين يقرءون مصنفات علماء الإسلام في الملل والنحل ، وصراعهم الفكري مع الفرق والمذاهب غير الإسلامية يدركون المقاومة الباسلة التي ووجهت بها مذاهب الفرس وعقائدهم وفلسفاتهم (٥٨) . فعلى حين فتحت الأبواب للتجارب الإنسانية العملية ، ولعلوم التمدن العملي كان الحذر بل المقاومة للفلسفات والمعتقدات المخالفة للمعايير الإسلامية ، إن في السياسة أو في الاجتماع أو في الدين (٥٩) .

لقاء الإسلام بحضارة الشام، ومصر، وبلاد الشمال الإفريقي:

لقد أخذ المسلمون ينشرون الإسلام خارج الجزيرة العربية بين الشعوب التي كانت تنتظر الإسلام . ونشأت الحضارة الإسلامية في كنف القرآن الكريم ، والسنة النبوية . وكانت الأمم الداخلة في الإسلام ذات حضارات مزدهرة ، فنشأ بين حضاراتها والإسلام مزج وتفاعل ولقاء ، وبدأت أعظم مظاهر هذا المزج في

النظم الاجتماعية، والآراء العقلية. واشترك الدعاة إلى الإسلام مع أهل البلاد التي فتحت صدرها للإسلام في الحركة الاجتماعية والاقتصادية. وبهذا كله امتزجت أمور أخرى كثيرة، وتأثرت بهذا الامتزاج كل مرافق الحياة والنظم السياسية والاجتماعية، والطبائع العقلية. وكانت الأمم المفتوحة للإسلام أرقى من العرب مدنية؛ ولهذا أسهمت في نشأة الحضارة الإسلامية. وحضارة مصر والشام والشمال الإفريقي - كانت ذات ميراث بيزنطي - استفادت منها حضارة الإسلام في «تدوين الدواوين» وهو خبرة إدارية بيزنطية.

ونخبرنا التاريخ أن الأمير خالد بن يزيد بن معاوية سعى إلى مدرسة الإسكندرية يتعرف على ما فيها من تراث، وقد كتب إلى أبيه يزيد بن معاوية يبشره بنجاح سعيه وبلغ ما أراد، فكتب قصيدة أرسلها إلى أبيه في هذا الشأن يقول فيها:

أيا راكباً نحو الشام عشية يؤمُّ دمشقاً قف فحمل كتابيا
وبلغ يزيداً حين يتلو رسالتي وقل خالداً قد نال ما كان راجيا
ألا قد ملكت الشمس والبدر عنوة وحرزتهما من بعد طول عنائيا
وخالد بن يزيد يقصد بالشمس الذهب، وبالبدر الفضة. وكانت صناعة الكيمياء آنئذ قائمة على أساس تحويل المعادن الخسيسة إلى الفضة والذهب (٦٠).

وبهذا بدأت حركة الترجمة للعلوم الطبيعية والتجريبية، وفنون التمدن العملي والتي سميت بعلوم الصنعة.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية تفاعلت مع حضارتي مصر والشام، وتبنت ما في هذه المجتمعات من المعارف والعلوم والتجارب الإنسانية، فإنها في الوقت نفسه حاربت الغنوصية والهلينية في الفلسفة، وعارضت عقائد ومذاهب المسيحية التي أخرجتها الروح الهلينية عن نقاء عقيدة التوحيد.

لقاء الإسلام بالحضارة الهندية :

الهند قارة تسكنها مجموعة شعوب مختلفة الأعناس ، والمذاهب الدينية ، والفكرية ، والاجتماعية . وجهود الهند في التعليم قديمة جدا ، وأكثر نتاج الهند الفكري كتب باللغة السنسكريتية وهي معروفة الأصول مما ساعد على معرفة جميع نواحي الثقافة الهندية .

والباحث في الحضارة الهندية سوف يجد أن الهنود أسهموا في جميع العلوم القديمة ، وأشهر علوم الهنود :

ـ الفلك والرياضيات . وأقدم الرسائل الفلكية هي كتاب «السدهانتا» حوالي ٤٢٥ م ، ثم أبحاث «أريابهاتا» أعظم الفلكيين والرياضيين الهنود الذي علل الكسوف والخسوف في حركة الأرض حول الشمس . أي قال بدوران الأرض حول الشمس ، وشرح كروية الأرض في دورتها الحيوية حول محورها ، كما عرف هذا الرياضي النظام العشري .

ـ الفيزياء والكيمياء : وجدت في الهند مذاهب فيزيائية مختلفة . وقال بعضهم : إن الضوء والحرارة ظاهرتان مختلفتان لعنصر واحد ، وإن الشمس مصدر الحرارة في العالم . وفسر آخر الضوء بأنه مؤلف من ذرات صغيرة تنبعث من الأشياء وتطرق العين . أما الكيمياء فتقدمت مع تقدم الطب الهندي والصناعة الهندية . وكان الرومان ينظرون إلى الهند كأمة في الصناعات الكيميائية مثل الصباغة ، والدباغة ، والصابون ، والزجاج ، ونوع من الإسمنت .

ـ الطب : وأشهر ما اشتهر به الهنود الطب . وكان أطباء الهنود منذ القرن السادس قبل الميلاد ، يعرفون الأوعية الدموية ، والأنسجة الدهنية ، والصفائر العصبية ، والجهاز اللمفاوي ، وأنواع العضلات وحركاتها ، ويعرفون تجبير العظام ، ويفهمون عملية الهضم ، وتطور الجنين ، ويشرعون في ضرورة فحص الزوجين قبل الزواج^(٦١) .

• قسيمة اشتراك •



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دار الملك عبد العزيز

٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١ ✉

٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٢٩٤٤ ☎

رقم الفاكسيلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



ارفق شيكاً مقبول الدفع

باسم دار الملك عبد العزيز بالرياض/ عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم:

العنوان:

رقم التلكس أو الفاكس: ☎

• الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

•• البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

••• دولارات خارج البلاد العربية.

• Subscription card •

Please enter my subscription for king Abdul Aziz Research Centre

Please bill me

check enclosed for \$

Name

Address

City Country

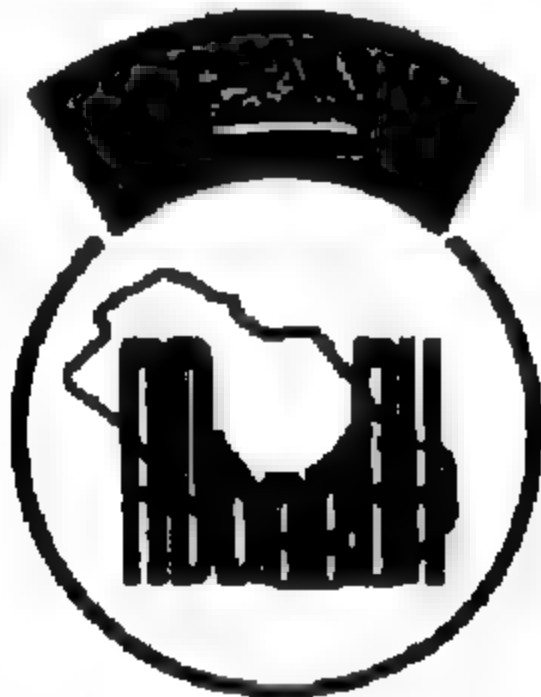
☎ Fax.

Annual Subscriptions

• Saudi Arabia: **20** Riyals

•• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **20**

••• Non Arab Countries: US **6**\$



address:

King Abdulaziz Research Center

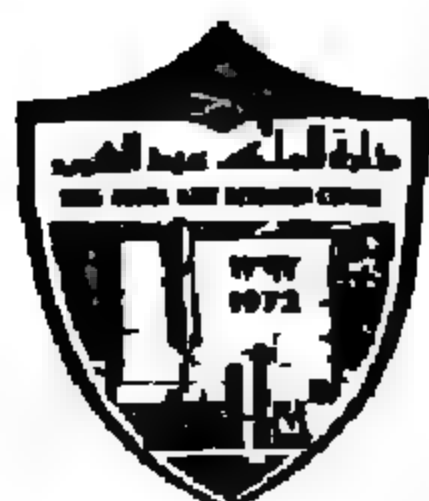
✉ 2945

Riyadh 11461

☎ 4412318-4413944

Facsimile No.: 00/966/1/4417020

Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



ولا شك أن تفاعلاً حضارياً في مختلف العلوم والفنون، قد أخذ دورة في محيط الحضارة الإسلامية من واقع تأثيرات التمازج والمخالطة. فعرف المسلمون من الرياضيات الهندية كتاب «السدهانتا» السند هند^(٦٢). وفي أيام أبي جعفر المنصور قدم كثير من علماء الهند، وكان معهم «السدهانتا» السند هند باللغة السنسكريتية. وقد كلف أبو جعفر العلامة أبا إسحاق بن حبيب الفزاري بتعريبه ففعل، وقام الخوارزمي بتصحيحه ومراجعته^(٦٣). والمسلمون استفادوا من الأرقام عند الهنود، فهدبوها وكونوا منها سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية، وعرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية^(٦٤).

فعندما التقى الإسلام بموارث الحضارة الهندية أخذ ما يتناسب معه، وترك ما لا يتفق مع مبادئ الإسلام مما هو خصوصية حضارية؛ فالبيروني (٣٦٢-٤٤٠هـ-٩٧٣-١٠٤٨م) الذي نهض بمهام وأعباء البعثة العلمية عندما عاش بالهند أربعين عاماً عقب الفتح الغزنوي لبعض أقاليمها. والذي درس تاريخ الهند وتراثها وحضارتها دراسة العبقرية المتفرد. البيروني هذا يعلمنا أن أسلافنا ميزوا بين العلوم الطبيعية، والعملية، والتجريبية التي أخذوها وطوروها وبين ديانات الهند ومذاهبها وفلسفاتها التي رفضوها لتعارضها مع التوحيد الإسلامي، ومع إلهية المصدر الديني في الإسلام^(٦٥).

لقاء الإسلام بالحضارة اليونانية :

يكاد يكون معروفاً أنه ليس في الحضارات القديمة حضارة تثير الدهشة والإعجاب كالحضارة اليونانية، لأن هذه الحضارة جمعت آثار الحضارات البابلية، والمصرية، والفينيقية، والفارسية، ثم أضافت إليها آثاراً فنية رائعة، ومذاهب فكرية مبتكرة، ومبادئ خلقية سامية يتجلى فيها الإبداع بأقوى مظاهره.

لا شك أن للعوامل التاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والاجتماعية تأثيراً في تكوين الحضارات ولكن هذه الأسباب لا تكفي لتفسير ما تميزت به حضارة اليونان من قوة الإبداع، والابتكار. لقد غربل اليونانيون آثار الحضارات القديمة، ومحصولها أعمق تمحيص، فحذفوا منها ما حذفوا، واستبقوا منها ما استبقوا، ولكن حضارتهم ليست حصيلة الحضارات السابقة فحسب، وإنما هي حضارة متميزة أطلقت حرية العقل، وجاوزت حدود الزمان والمكان^(٦٦).

ويذكر العلماء أن الحضارة اليونانية عرفت باسم الحضارة الهلينية نسبة إلى «هلين» الجد الأكبر الخرافي للشعب اليوناني. وقد انتشرت هذه الحضارة الهلينية مع امتداد نفوذ الإغريق التجاري الاستعماري، ولما فتح الإسكندر المقدوني الشرق امتزجت الثقافة اليونانية بروح الشرق^(٦٧)، فنشأت حضارة مزيجية عرفت بالهلينية، وأخصبت عدة مراكز في الشرق. ولما جاء الإسلام وجد في هذه المراكز حضارة يونانية، في الإسكندرية، وفي أنطاكية وغيرها. وكان لأبد لهذه الحضارة الإغريقية أن تظهر على مسرح الوجود عنواناً على حضارة هذه الأمة الآرية التي علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أنماط الفكر وسياقاته، ولكن كان لها النسق الخاص بها، والخاص بها وحدها المتصل ببيئة المجتمع اليوناني ولذلك حين قام الإسلام بوضع فلسفته المعبرة عن حضارته كان لأبد من اختلاف عنيف، ومن جدل قاسٍ وتعارض في المنهج، وفي المادة بينه وبين الفلسفة اليونانية^(٦٨).

لقد سعى المسلمون إلى ترجمة العلوم الطبيعية اليونانية آخذين إياها من مصادرها الشرقية في البلاد التي فتحوها، فترجموا تراث اليونان في الطب، والكيمياء، والهندسة، والرياضيات، والميكانيكا «الحيل»، والزراعة، والمناظر، والحساب، والمنطق، وغيرها من العلوم الطبيعية والعلمية، والتجريبية. ولكن المسلمين زهدوا، بل انصرفوا عن نقل الآداب اليونانية لأنها كانت وثنية تتحدث

عن الآلهة وكيف كان يصارع بعضها بعضاً، وفيها فوق هذا كله نقائص البشر. فهناك ميادين في المعتقدات، والإنسانيات اليونانية قد نفر منها المسلمون، فضربوا عنها صفحاً ولم يترجموها، ولا حتى للمتخصصين من العلماء، وذلك مثل عقائد الوثنية اليونانية، وأساطير آلهتها، وآداب اليونان وفنونها (٦٩).

إذن استفاد المسلمون من الحضارة اليونانية في حدود «قانون التفاعل الحضاري» الذي يميز دائماً وأبداً بين ما هو «خصوصية حضارية» وبين ما هو «مشارك إنساني عام».

وإذا كان الأمر كما ذكرت فلماذا أعطى المسلمون وزناً كبيراً لفلسفة اليونان - ترجمة وشرحاً - حتى تضخمت آثارها في تراث المسلمين الحضاري علماً بأن هذه الفلسفة اليونانية لا تدخل في قانون التفاعل الحضاري، ولا تناسب العقائد الإسلامية؟

إن الباحث بعمق يجد أن المسلمين حين انفتحوا على الحضارة اليونانية أخذوا منها ما يتفق مع خصوصيتهم الحضارية ثم واجهوا ما عند اليونان من النمط الهليني في النظر والفكر الذي كانت «الغنوصية» أبرز مذاهبه في نظريات المعرفة.

كانت «الهلينية» كما وجدها المسلمون في البلاد التي فتحوها هي «اليونانية الشرقية» التي امتزج فيها الفكر الفلسفي اليوناني بروحانية الشرق، ومع هذه «الهلينية» كانت أولى معارك الإسلام الفكرية حيث إن المسلمين الذين أبدعوا عقلانيتهم الإسلامية المتميزة فأنشئوا علم الكلام الإسلامي الممثل لفلسفة الإسلام المتميزة منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول، ثم اتجهوا بعد ذلك إلى ترجمة الفلسفة اليونانية، وترجمة عقلانية أرسطو أولاً وبالتحديد. لا ليتخذوا منها فلسفة لهم وللإسلام، وإنما ليردوا بها سلاح يوناني على الهلينية وثمرتها

«الغنوصية» التي هي تأثيرات يونانية مزجت بباطنية الشرق، وروحانية الشرقيين.

وأنصار الغنوصية كانوا - كمتغربي هذا الزمان من أبناء الأمة الإسلامية - أثراً يونانياً في الشرق، وامتداداً شرقياً لفكرية اليونان. فعمد العلماء إلى ترجمة العقلانية اليونانية ليردوا بها على أنصار اليونان، وكأنهم أرادوا أن يقولوا لهم: إذا كنتم لا تحترمون إلا ما هو وافد، ومستورد، ويوناني الصنع فما نحن نجابهم بأرسطو المعلم الأول عند اليونان، وأبرز عقولهم الفلسفية بإطلاق نجابهم بالعقلية اليونانية نقضاً لغنوصية الأفلاطونية المحدثه اليونانية استخداماً للأسلحة التي تحرمون وتعظمون^(٧٠).

ولا يخفى أن هذه الرؤية العقلية التي توضح سبب اهتمام المسلمين بالفلسفة اليونانية تنهض الأدلة المختلفة لتأييدها في قوة. فلقد كانت الهلينية، و«الغنوصية» الباطنية هي تغريب ذلك العصر، والغزو الفكري الذي أصاب به الغرب اليوناني الشرق منذ انتصار الإسكندر الأكبر «٣٥٦ ق.م - ٣٢٣ ق.م» على الدولة الفارسية «٣٣٣ ق.م»، وبنائه إمبراطوريته الشرقية الأولى، فلما ظهر الإسلام خاضت ضده المعارك في البلاد التي فتحها المسلمون، لكن الإسلام بعد أن بلور عقلانيته المتميزة تقدم فاستعان بالعقلانية الأرسطية في نضاله ضد الهلينية والغنوص. فكانت ترجمة الفلسفة اليونانية استعانة بحقيقة الفكر اليوناني على هزيمة صورته الشرقية المهجنة، وبسلاح معترف به من الغنوصيين^(٧١).

ويقول المستشرق الألماني بكر كارل هينرش ١٨٧٦ - ١٩٣٩ م: «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها، وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة في «الغنوص» يتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهلينية كان الإسلام في الصدر الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية، والميزة الرئيسة للقرآن هي أنه كان يؤثر

تأثيراً مضاداً للروح الهلينية في عصر تغلغلت فيه الهلينية، وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول بدأ الصراع والتصادم. . إن المانوية والزرادشتية كانتا بالنسبة للإسلام عدوتين خطيرتين كالسيحية. وإن «غنوص» المانوية، والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً مباشراً لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام ونعني بها المعتزلة قد استفادت بعضاً من أصولها، ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية.

وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها؛ فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا كما يسيران في كل مكان جنباً إلى جنب، وفي صف واحد. لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص» الذي لا يعترف لأحد بسلطان يهبان بالروح اليونانية الحقيقية (الفلسفة اليونانية) كي تساعدتهما.

لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية، وعني بإيجاد عالم من العلوم العقلية. فكأن الإسلام قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص الباطنية. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية.

وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له، لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم، ورغبة خالصة في تحصيله فحسب لكان «هوميروس» أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضاً، لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها» (٧٢).

لقاء الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية

إن الباحث في انفتاح الغرب على الحضارة الإسلامية يجد أن هذا الانفتاح قد تحقق من خلال :

١ - نقل التراث الإسلامي في صقلية :

ولا يخفى أن المسلمين قضوا في حكم جزيرة صقلية قرابة ثلاثة قرون ، وخلال ذلك كانت الحضارة الإسلامية مزدهرة ازدهاراً شديداً انتباه غير المسلمين ، فلما استولى الأوربيون على جزيرة صقلية استفادوا من الحضارة الإسلامية ، واستطاعوا أن ينقلوا إلى لغاتهم تراث المسلمين الحضاري المزدهر في جزيرة صقلية . مما كان له أثر واضح في النهضة الأوربية الحديثة .

٢ - نقل التراث الإسلامي في بلاد الأندلس :

إن المسلمين استطاعوا في قوة أن يقيموا حضارة الإسلام في بلاد الأندلس ، وأصبحت بلاد الأندلس في ظل الحكم الإسلامي بلاد الحضارة والعلم مما جعل علماء أوربا يذهبون إليها ليتلقوا العلم على أيدي علمائها ، ويترجمون تراثها من العربية إلى اللاتينية .

لقد كانت قرطبة في عهد عبد الرحمن الثاني مركزاً رائعاً للجمال المادي والنشاط الفكري ، ونما ذلك في عهد عبد الرحمن الثالث وكان شديد العناية بالعلوم والآداب ، وتزايدت هذه النهضة في عهد ابن الحكم الثاني الذي كان إلى جانب علمه يرسل مندوبين إلى جميع بقاع العالم الإسلامي لاقتناء الكتب أو استنساخها . ووفق بذلك إلى إنشاء مكتبة تضم أربعمئة ألف كتاب .

وإذا كانت قرطبة وغرناطة وغيرهما من مدن حضارية قد سقطت في أيدي غير المسلمين فإن العلوم والآداب الإسلامية والحضارة واصلت ازدهارها في ظل النقل والترجمة والإبداع .

٣ - نقل التراث الإسلامي أثناء الحروب الصليبية:

كانت الحروب الصليبية صراعاً بين الكنيسة والشرق الإسلامي ، وهدف هذه الحروب تخلص الأراضي المقدسة من المسلمين ، وقد استمرت قرنين من الزمان . ومن المؤرخين من يرى أن هذه الحروب هي العامل الوحيد في تقدم أوربا حيث تم نقل الصناعات والفنون الإسلامية ، ويرى بعض العلماء أن الشرق الإسلامي قد أثر في الغرب المسيحي إبان الحروب الصليبية من أربع نواح هي :

١ - في الكنيسة البابوية ؛ إذ قامت في بيت المقدس عام ١١٠٠ م مملكة دنيوية بدلاً من «التبوقراطية» الدينية التي كان يحلم بها البابا .

٢ - كما أثرت الحروب في الحياة الداخلية والاقتصادية في جميع الممالك ؛ إذ نشأ نوع جديد من الضرائب على ممتلكات الأشخاص ، كما ساعدت تلك الحروب على الإقلال من أراضي الأشراف .

٣ - كما أثرت الحروب في العلاقات الخارجية للدول ونظام أوربا بتأثيرها في الكنيسة من ناحية ، وبإيجاد رابطة جديدة للوحدة الأوروبية .

٤ - كما أثرت تلك الحروب في العلاقات القائمة بين أوربا وآسيا . فنهضت حركة الارتياح والرغبة في الاستزادة من المعلومات (٧٣) .

لقد اختلط الأوروبيون بمن هم أرقى منهم فاستفادوا من الحضارة الإسلامية فساعد هذا على قيام النهضة الأوروبية الحديثة .

إن أوربا استطاعت أن تتفاعل مع الحضارة الإسلامية ، وتأخذ عنها ، وتستفيد منها فيما هو «مشترك إنساني عام» أما ما كان من خصوصية للحضارة الإسلامية فقد رفضه الغرب .

لقد أقبل الغرب بنهم على امتلاك رصيد الحضارة الإسلامية من العلوم الطبيعية : علوم المادة وظواهرها ، وخصائصها ، وعلوم التمدن المدني والعلمي مثل علوم الطب ، والصيدلة ، وقواعد النظافة العامة والخاصة ، وعلوم الزراعة ،

والنباتات، والحيوان، وفنون وعلوم الحرف والصناعات، والتجارة،
والمواصلات، ووسائل الاتصال، وفنون القتال، واستخدامات الحرب،
وطبقات الأرض وأنواعها والمعادن، والبصريات، والمناظر، والكيمياء،
والفلك، والرياضيات من جبر وهندسة وحساب، والجغرافيا، والرحلات،
وعلوم البحار، والملاحة فيها وغير ذلك من علوم وفنون^(٧٤).

لقد أخذ الغرب ما سبق أن أخذناه نحن عن أسلافهم اليونان، وغيرهم من
الفرس والهنود وما أخذناه من مدرسة الإسكندرية من علوم الصنعة مضافاً إليه
إبداع المسلمين.

لقد أخذ الغرب من الحضارة الإسلامية ما هو «مشارك إنساني عام»، وترك
من الحضارة الإسلامية ما هو خصوصية حضارية إسلامية.

«لقد أجمعت تيارات فكر النهضة الغربية على رفض أبرز خصائص الحضارة
الإسلامية، وهي خصيصة «التوحيد» وخصيصة «الوسطية» وخصائص أخرى
كثيرة تتصل بالإسلام، وعقائده. ورفض الغرب لهذه الخصائص الإسلامية هو
الذي ميز الحضارة الغربية بطابعها الأصيل: الطابع المادي.

— فالحضارة الإسلامية قامت بعملية «توفيق» ما بين الحكمة والشريعة،
ولكن الحضارة الغربية تميزت بإخراج الدين من إطار العقل، كما أخرجت الدنيا
والدولة وعلوم التمدن من إطار الدين.

— والحضارة الإسلامية ربطت بين الدين والدولة، والحاكم والمحكوم،
والحضارة الغربية فصلت بين الدين والدولة في خصوصية حضارية فكانت
العلمانية.

— الحضارة الإسلامية وفقت بين الفرد والمجموع في ربط متناسق، أما الحضارة
الغربية فقد انحازت للفرد في «الليبرالية» واضحة.

— والحضارة الإسلامية ربطت الأعمال بالحكمة منها، والوسائل بأخلاقيات

الغايات المبتغاة من ورائها، أما الحضارة الغربية فكان اهتمامها قائماً على اللذة والشهوة واللحظة، وكانت سياسة الحضارة الغربية تعنى «بالميكيا فيلية» (فن الممكن من الواقع بصرف النظر عن الأخلاق).

ـ الحضارة الإسلامية وازنت بين سيادة الله وحاكميته، وبين سلطان الأمة وسلطاتها في حين كانت الحضارة الغربية تقوم على أن الإنسان سيد الكون يفعل ما يشاء (٧٥).

إذن وبكل تأكيد هناك ما هو «مشارك إنساني عام» تأخذه الحضارات من بعضها، وتسهم فيه كل حضارة بالعطاء المتجدد الذي يزيده قوة وفائدة. وهناك ما هو خصوصية حضارية لا تقبل الحضارات الأخذ أن يكون ضمن المأخوذ ونجد ذلك واضحاً في أعمال أوربا الناهضة، فحينما ترجمت أعمال الفيلسوف المسلم ابن رشد أخذت من هذه الأعمال ما يتصل بالفلسفة اليونانية، ورفضت أخذ ما هو خصوصية حضارية إسلامية.

فالرشدية اللاتينية التي أخذتها أوربا هي شروح ابن رشد على أرسطو حكيم اليونان، أما إبداع ابن رشد الفيلسوف المسلم والمتكلم والقاضي والفقيه والذي تمثل في مؤلفاته: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة»، فقد رفضته أوربا رفضاً تاماً.

ويقول ألفريد جيوم: «إن علينا أن نضع حداً فاصلاً بين ابن رشد كفيلسوف وابن رشد كشارح لأرسطو» (٧٦).

وإذا كانت الحضارة الغربية قد رفضت منذ البداية الرشدية الإسلامية كما تمثلت في مؤلفات ابن رشد الإبداعية، فإن الحضارة الغربية قد رفضت أيضاً إضافات ابن رشد التي تخللت شروحه على أعمال أرسطو. ونهض بهذه المهمة القديس «توماس الإكويني» (١٢٢٥ - ١٢٧٤م)؛ ولذا نرى الجامعات الغربية

تبنى أرسطو في الوقت ذاته الذي تحرم فيه فكر ابن رشد، وتحكم بالكفر على مائتين وتسع عشرة مسألة تمثل إضافات ابن رشد على الشروح التي قدمها لأعمال حكيم اليونان (٧٧).

ومما لا يحتاج إلى بيان أنه كلما استلهمت الحضارات «ما هو مشترك إنساني عام» تقدمت الحضارات واستفادت وازدهرت، وانتشر الأمن.

التفاعل الحضاري

والتفاعل الحضاري ضرورة إنسانية لا بد منها لقيام الحضارات، وتقدم الإنسان في كل ما من شأنه أن يأخذ بيد الإنسان، ويشيع في المجتمعات الإنسانية السلام والأمن. أما الانغلاق الحضاري فهو قاتل للإنسان، والتبعية الحضارية هي الأخرى قاتلة لكل إبداع، ولا بد من حوار الحضارات.

وإذا تأملنا في حال الأمة الإسلامية وجدنا أنها - من وجهة نظرنا - محاصرة بين غربتين : غربة زمان، وغربة مكان.

أما غربة الزمان فهي بعد الأمة عن ماضٍ حضاري مشرق لم تعد تربطه به عوامل الثقافة الفاعلة أو البانية.

وأما غربة المكان فهي بعد الأمة عن واقع حضاري معاصر تجهل عنه كل شيء مما مثل فجوات حضارية كبرى ليس من السهل على الأمة الإسلامية تجاوزها أو تجاهلها. ولذلك إذا كان لا بد لهذه الأمة أن تعود إلى التفاعل الحضاري، وتستفيد من حضارات الإنسانية. ولا بد من خروج الأمة الإسلامية من الاغتراب الزماني والاغتراب المكاني، وذلك بالربط بين الواقع وثوابت الحضارة الإسلامية، وبين مصادر وعوامل التقدم المعاصر. وليس هناك من وسيلة للربط غير الدين، والعلم، والحياة في إطار من حرية الفكر، وسياسة

عقلانية للتقدم، وتسامح مستنير^(٧٨). فإن فعلت الأمة ذلك كان ذلك بداية في طريق حضاري.

وإن التقدم البشري في مختلف المراحل والمجالات ليس إلا حصيلة الإبداع الفكري والتعاون، والاحتكاك بين المجتمعات. ولا عيب أن نأخذ من حضارات الأمم ما يفيدنا، ولكن العيب أن نظل عالمة على أمم الأرض نأخذ منها ولا نعطي. ويجدر أن ندرك أن الانغلاق ليس بالموقف اللائق بالعقلاء، والتبعية الحضارية غير مفيدة أو ملائمة لمن يمتلكون خصوصية حضارية إسلامية. والعزلة الحضارية والجهل صنوان، كلاهما تخلف وكلاهما حجاب يمنع وصول الضوء، وكلاهما عقبة كأداء في طريق التطور والتقدم. ويكاد يكون مؤكداً أنه لا توجد حضارة قامت بذاتها، واكتفت بذاتها مستغنية عن غيرها. وإنما هي نتيجة تطور حضاري دائم وتفاعل بين حضارات أخرى تفاعلت هي بدورها وغيرها من الحضارات في الزمان والمكان. والنمو الحضاري إنما يعتمد على التجارب الحضارية الأخرى. وكلما ازدادت فرص الالتقاء والتفاعل بين الحضارات ازدادت فرص الحياة والنمو والاكتساب والتعلم.

والأمة الإسلامية وهي تتطلع إلى مستقبل مشرق لا بد أن تخوض معركة بناء الذات وتجديدها مسوقة بقيم وأفكار وموارث لها في وعيها فاعليتها القوية. ولا يخفى أن الأمة الإسلامية تملك رصيдаً ضخماً من القيم الهادفة وتوجيهات الإسلام، وهذه القيم كفيلة عند استثمارها بأن تجعل الأمة الإسلامية في وضع يسمح لها بأن تنمي فلسفتها الحضارية الإنسانية، وتتسابق مع أمم الأرض في بناء حضارة إنسانية، ومما هو معروف أنه ليس كل عمل يصدر من الإنسان يسهم في الحضارة الإنسانية. وإنما ذلك العمل الذي ينمي الحضارة، وينطلق من الإنسان للإنسان.

الهوامش

- (١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص ٧٥٠، ط. دار لسان العرب، بيروت.
- (٢) سورة الكهف. الآية رقم ٣٧.
- (٣) سعيد حوى، الأساس في التفسير، ج٦، ص ٣١٨٤، ط. دار السلام. القاهرة ١٤٠٥هـ.
- (٤) انظر: حسين حماده، الحوار القرآني، مجلة المعارج، المجلد الأول، ع ٨، ص ٣٦، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٥) المصدر السابق، ع ٨، ص ٣٦.
- (٦) المصدر السابق، ع ٨، ص ٣٧ بتصرف واختصار.
- (٧) المصدر السابق، ص ٣٧.
- (٨) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، ص ٦٥٨.
- (٩) الدكتور محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ص ٩، ط. الدار السعودية، ١٤٠٢هـ.
- (١٠) عبد الرحمن بن خلدون، توفي سنة ٨٠٨هـ - ١٤٠٦م.
- (١١) الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ١٧، ط. دار اللواء بالرياض، ١٤٠١هـ.
- (١٢) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٢١٠، ٢١٣، ط. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧م.
- (١٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٦٥٦، ٦٥٧.
- (١٤) انظر: الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ١٨.
- (١٥) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمه عن الألمانية الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٥، ط. دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- (١٦) المصدر السابق، ص ١٨.
- (١٧) جورج باستيد، كتاب المدنية، ترجمة عادل العوا، ص ١٢، ط. دمشق.
- (١٨) انظر: المصدر السابق، ص ١١٧، والدكتور محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ص ١٦.
- (١٩) انظر: الدكتور محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ص ١٧.
- (٢٠) انظر: الدكتور محمد أبو المحاسن عصفور، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، ص ٢، ط. دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م.
- (٢١) انظر: الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ١٨.
- (٢٢) الدكتور ماهر عبد القادر محمد، المشكاة، ص ١٦٦، ط. دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥م.
- (٢٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.
- (٢٤) سورة الإسراء، الآية رقم ٧٠.
- (٢٥) سورة الأحزاب، الآية رقم ٧٢.

- (٢٦) سورة الجاثية، الآية رقم ١٣ .
- (٢٧) الدكتور محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، ص ٩، ط . مكتبة وهبة بالقاهرة .
- (٢٨) المصدر السابق .
- (٢٩) الدكتور علي أحمد مذكور، الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي، مجلة الدارة، ع ٤، ص ٥٢ السنة ١٤، السعودية ١٤٠٩ هـ .
- (٣٠) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ١٣١، ١٣٣ .
- (٣١) المصدر السابق، ص ١٣١ .
- (٣٢) الدكتور علي أحمد مذكور، الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي، مجلة الدارة، عدد رقم ٤، ص ٩٩، س ١٤ .
- (٣٣) رواه مسلم .
- (٣٤) رواه مسلم .
- (٣٥) متفق عليه .
- (٣٦) رواه البخاري .
- (٣٧) رواه الترمذي وابن ماجه .
- (٣٨) ابن رشد، فلسفة ابن رشد، فصل المقال، ص ١٧، ط . دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢ م .
- (٣٩) عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، ص ١٢٢، ط . دار القلم، دمشق ١٤٠٠ هـ .
- (٤٠) الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٨ .
- (٤١) المصدر السابق، ص ٧ .
- (٤٢) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٨، ٩ .
- (٤٣) راجع الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ٧٨، ط . دار اللواء بالرياض، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- (٤٤) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٩ «بتصرف» .
- (٤٥) انظر: الدكتور توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، ص ١٥١، ط . مكتبة التراث الإسلامي، مصر ١٩٩٠ م .
- (٤٦) انظر الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة ص ١٦ .
- (٤٧) انظر الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا، أصالة الفكر العربي، ص ١٥٢، ط . منشورات عويدات ١٩٨٢ م، بيروت، فرنسا .
- (٤٨) المصدر السابق، ص ١٦٤ .
- (٤٩) المصدر السابق، ص ١٦٤ .
- (٥٠) الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٠٥ بتصرف، ط . الأزهر ١٩٨٨ م .
- (٥١) عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها، ص ١٢٢، ط . دار القلم، دمشق، بيروت ١٤٠٠ هـ .

- (٥٢) الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا، أصالة الفكر العربي، ص ١٦٧ .
- (٥٣) انظر: الدكتور توفيق الراعي، الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، ص ٣٨٩ .
- (٥٤) المصدر السابق، ص ٣٩٠ .
- (٥٥) انظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا، أصالة الفكر العربي، ص ٢٢١ .
- (٥٦) الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٠٦ .
- (٥٧) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٠٧، ٢٠٨ .
- (٥٨) المصدر السابق، ص ٢٠٨ .
- (٥٩) المصدر السابق، ص ٢٠٩ .
- (٦٠) انظر: الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ٨١، ط . دار اللواء، الرياض، ١٤٠١هـ .
- (٦١) أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، ص ٥١١، ٥١٢، ط . دار الفكر ١٣٩٣هـ .
- (٦٢) الدكتور مصطفى الشكعة، معالم الحضارة الإسلامية، ص ١٣٠، ط . دار العلم للملايين، بيروت .
- (٦٣) فيليب طرزي، خزائن الكتب العربية في الخافقين، ج ١، ص ٥٠، ط . بيروت .
- (٦٤) الدكتور أحمد السايح، أضواء على الحضارة الإسلامية، ص ٩٤، ط . دار اللواء بالرياض، ١٤٠١هـ .
- (٦٥) انظر: البيروني، تاريخ الهند أو تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص ٨٠، بتصرف .
- (٦٦) الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ، ط . دار الكتاب اللبناني سنة ١٩٨٦م .
- (٦٧) انظر: أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، ص ٥٠٠ .
- (٦٨) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ١٠٢، ط . دار المعارف بمصر ١٩٧٧م .
- (٦٩) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢١٢ .
- (٧٠) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢١٣ بتصرف .
- (٧١) المصدر السابق، ص ٢١٤ .
- (٧٢) بكر كارل هينرش، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ٧، ٩، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط . القاهرة ١٩٦٥م .
- (٧٣) انظر: الدكتور توفيق الطويل، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، ص ٨٦٧، ١٦٨، بتصرف .
- (٧٤) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٤٨ .
- (٧٥) انظر: الدكتور محمد عمارة، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ص ٢٤٩ - ٢٥٠، بتصرف .
- (٧٦) ألفريد جيوم، الفلسفة وعلم الكلام، ص ٣٩٤، بحث منشور ضمن كتاب تراث الإسلام .
- (٧٧) المصدر السابق، ص ٣٦٠، ٣٩٤ .
- (٧٨) الدكتور محمود قمبر، هدفية العلم في الإسلام، مجلة حولية كلية التربية، عدد رقم ٨، ص ٦٣، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١م كلية التربية، جامعة قطر .

المصادر والمراجع

- ١ - ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد . المقدمة ، ط . بيروت .
- ٢ - ابن رشد : محمد أبو الوليد . فصل المقال ، ط . دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٢ هـ .
- ٣ - ابن منظور : أبو الفضل جمال الدين محمد . لسان العرب ، ط . دار لسان العرب ، بيروت .
- ٤ - أشفيتسر : ألبرت . فلسفة الحضارة ، ط . الأندلس ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .
- ٥ - باستيد : جورج . كتاب المدنية ، ترجمة عادل العوا ، ط . دمشق .
- ٦ - بدوي : الدكتور عبد الرحمن . دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، ط . بيروت ، ١٩٤٠ م .
- ٧ - البيروني : محمد . تاريخ الهند أو تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة ، ط . بيروت .
- ٨ - جيوم : ألفريد . الفلسفة وعلم الكلام ، بحث منشور ضمن كتاب تراث الإسلام ، ط . الكويت .
- ٩ - حماده : حسين . الحوار القرآني ، مجلة المعارج ، م ١ ، ع ٨٤ ، بيروت ١٤١٢ هـ .
- ١٠ - حوى : سعيد . الأساس في التفسير ، ط . دار السلام ، القاهرة ، ١٤٠٥ هـ .
- ١١ - الرفاعي : أنور . الإسلام في حضارته ونظمه ، ط . دار الفكر ، بيروت ١٣٩٣ هـ .

١٢ - زقزوق : الدكتور محمود حمدي . دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي ، ط . مكتبة وهبة بالقاهرة .

١٣ - السايح : الدكتور أحمد عبد الرحيم . أضواء على الحضارة الإسلامية ، ط . دار اللواء ، السعودية ١٤٠١ هـ .

١٤ - الشكعة : الدكتور مصطفى . معالم الحضارة الإسلامية ، ط . دار العلم للملايين ، بيروت .

١٥ - صليبا : الدكتور جميل . تاريخ الفلسفة العربية ، ط . دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٦ م .

١٦ - طرزي : فيليب . خزائن الكتب في الخافقين ، ط . بيروت .

١٧ - الطويل : الدكتور توفيق . الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية ، ط . مكتبة التراث الإسلامي ، مصر ١٩٩٠ م .

١٨ - عثمان : الدكتور محمد فتحي . القيم الحضارية في رسالة الإسلام ، ط . الدار السعودية ١٤٠٢ هـ .

١٩ - عصفور : الدكتور محمد أبو المحاسن . معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ط . دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٩ م .

٢٠ - عمارة : الدكتور محمد . تيارات الفكر الإسلامي ، ط . دار المستقبل العربي ، القاهرة ١٩٨٣ م .

٢١ - عمارة : الدكتور محمد . الغزو الفكري وهم أم حقيقة ، ط . الأزهر ١٩٨٠ م .

٢٢ - فروخ : الدكتور عمر . الفكر العربي ، ط . دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٦ م .

٢٣ - قطب : سيد . معالم في الطريق ، ط . بيروت .

- ٢٤ - قمبر : الدكتور محمود . هدفية العلم في الإسلام ، حولية كلية التربية ، جامعة قطر ، عدد رقم ٨ ، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
- ٢٥ - محمد : الدكتور ماهر عبد القادر . المشكاة ، مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية ، ط . دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥ م .
- ٢٦ - مرحبا : الدكتور محمد عبد الرحمن . أصالة الفكر العربي ، ط . منشورات عويدات ، ١٩٨٢ م ، بيروت ، فرنسا .
- ٢٧ - مذكور : الدكتور علي أحمد . الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي ، مجلة الدارة ، س ١٤ ، ع ٤ ، السعودية ، ١٤٠٩ هـ .
- ٢٨ - الميداني : عبد الرحمن حسن حنكة . أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها ، ط . دار القلم ، دمشق ١٤٠٠ هـ .
- ٢٩ - النشار : الدكتور علي سامي . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط . دار المعارف بمصر ، ١٩٧٧ م .
- ٣٠ - هينرش : بكر كارل . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ط . القاهرة ، ١٩٦٥ م .



كتاب «كتابة القصة القصيرة»

كضرورة أساسية

للمكتبة الأدبية العربية

تأليف: ولسن ثورنلي • ترجمة: د. مانع بن حماد الجهني

التعريف من إعداد: محمد بن محمد شتا أبو سعد



قليلون هم الذين يتنبهون لحقائق كيفية صناعة المستقبل ،
وللتأكد من صدق هذه الحقيقة فإنه يجدر التساؤل : أليس كل منا
معنيا بركوب سيارته؟ ، لكن من منا حاول أن يتعلم كيفية
صنعها بل حتى مجرد التعامل التالي معها ومن ثم إصلاحها؟ إن الكثيرين
ينبهرون بالشكل ، ولا يعبثون بالمضمون أو يهتمون بالشيء ، ولا يعيرون
الكيفية أي اهتمام .



وهذا المثال المحسوس هو مدخلي المؤقت للتساؤل : كم كتاباً للقصة
القصيرة ظهر في العالم العربي؟ والإجابة : آلاف الكتب . ولكن السؤال
الأهم : كم كتاباً ظهر ليعلم الكتاب كيفية كتابة هذه القصة بسهولة ويسر
ومن خلال خبرة حقيقية وعبر منهج متكامل وفي إطار أمثلة محسوسة؟
والإجابة : لا يوجد مثل هذا الكتاب في الساحة العربية رغم وجود عشرات
الكلديات التي يُدرس فيها الأدب العربي .



ولا شك أن هذا نوع من القصور الشديد الذي تنبه إليه الدكتور مانع بن حماد الجهنني فترجم كتاب «كتابة القصة القصيرة» لولسن ثورنلي، وقدمه إلى المكتبة العربية في وقت هي أشد ما تكون حاجة إليه ليس فقط لمساعدة الكتاب والمؤلفين على انتهاج منهج حاسم شكلي وموضوعي في كتابة القصة القصيرة، بل أيضاً لخدمة قراء هذه القصة، وإثراء المكتبة بكتاب يبين الكيفية والطريقة ويشكل الحاسة الأدبية الإبداعية والنقدية.

وبوصفي قاضياً زهاء ثلاثين عاماً فإنني عشت في مجال قضايا الأحوال الشخصية خاصة، وقضايا العمال والمعاملات المدنية والتجارية والمسائل الجنائية التي تنطوي على قصص خرافية تبين أبعاد الجريمة وغيرها، وتحول بعضها إلى أعمال درامية تليفزيونية، أقول: بصفتي قاضياً لا قاضياً إنني بعد أن طالعت كتاب كتابة القصة القصيرة أحسست أن الانطباع خلاف التعلم، والإبداع خلاف الصنعة والموهبة السطحية خلاف الدراسة المنهجية، وتأكدت أن أي أديب لا بد له أن يتعلم أدوات فنه الأدبي، وأساليب صياغة القصة أو الرواية، والنأي عن العفوية، والإقلاع عن السفسطة اللغوية، فكتابة القصة فن أو صناعة Technique وهي أيضاً علم Science له أصوله وقواعده وأساليبه. ألا ما أضيع العمر الذي يقضيه إنسان في وهم القدرة على العطاء الأدبي وهو أبعد الناس عنه، ولكني بصفتي هاوياً للقصة، ومقحماً إياها على عملي القضائي لم يكن بوسعي التنقيب عن أفضل الكتب باللغات الأخرى لأطلع عليها فذلك أمر فوق طاقة أي إنسان، ولذا فإنني ما إن طالعت كتاب كتابة القصة القصيرة حتى وجدته يقدم المنهج المتكامل لكتابة هذه القصة.

والحديث عن المنهج يقتضي الحديث عن الشكل من جهة والمضمون من جهة أخرى وأسلوب المعالجة، وعناصر العمل الفني وكيفية إبرازها شكلاً

وموضوعاً، إلى غير ذلك من هذه الأمور الأساسية في مجال المنهج، وهي أمور تحتاج إلى دراسة موسعة لا إلى مثل هذا العرض السريع.

إنني أزعّم أن الكتاب الذي أشير إليه تجاوز الأمور السابقة وعرض الأمر بمنهج بالغ اليسر على نحو جعله ضرورة أساسية للمكتبة الأدبية العربية، ومن هذا المنطلق أقدم هذا العرض في نقاط محددة، أحاول أن أبسطها لتتفق مع صدق توجه هذا الكتاب في تعليم فن كتابة القصة، وأبدأ من المنهج اليسير لا المنهج المعقد كما أشرت آنفاً، وأنظر إلى الأمر من إطار غائي تعليمي.

أولاً: فيما يتعلق بالمنهج القصصي:

إن أيّ قاص لا بد أن يبحث عن الأساس الشكلي الذي يصوغ فيه الفن القصصي، وهذه الجزئية من جزئيات المنهج هي التي تفرق بين قدرات الأفراد في التعبير الفني عن التجارب الاجتماعية والنفسية التي يُريد الفرد التعبير عنها.

إن كتابة القصة القصيرة ليست حكاية تروى بطريقة عفوية، ولا تاريخ حالة يذكر دون أطر منطقية، ولا موضوعاً يعرض دون تفاعل وتطویر وأداء محكم، «إن القصة القصيرة الحقيقية هي ذلك النوع المحكم البناء الذي يخضع للأصول المحددة للفن القصصي الذي يتميز ببعض المواصفات الفريدة» (ص ١٩).

أما من حيث الموضوع الذي يصاغ في قالب منهجي شكلي معين: فإن ذلك يحتاج لوقفات يمكن استخلاص معالمها يسر من هذا الكتاب، وهي التي أعرض لها تباعاً فيما يلي:

١- من حيث مفهوم القصة القصيرة:

فالقصة القصيرة هي سلسلة مشاهد موصوفة تنشأ خلالها حالة مسببة تتطلب شخصية حاسمة لها صفة مهيمنة تحاول أن تحل نوعاً من المشكلة من خلال بعض الأحداث التي ترى أنها الأفضل لتحقيق الغرض (ص ٢٠).

ويهتم هذا الكتاب ببيان ما يفترض في كاتب القصة من جعل كل خياراته مشروطة. وينجح كاتب القصة كلما جعلها تشتمل على عنصر تشويق مهم لأن القصة تختلف عن المقالة والحكاية والمشاهد الموجودة فيها إذا نُظر إلى كل منها على استقلال (ص ٢١).

كما ينجح كاتب القصة إذا ضمنها أفكاراً توحى للقارئ بالتعاون مع الشخصية الحاسمة في القصة، بمعنى أن الأديب الناجح هو الذي يحيل القارئ إلى متقمص، فلا يكفي أن يكون مجرد قارئ متفهم عارف، بل يجب أن يصبح بهذا التقمص كما لو كان هو صاحب الشخصية الحاسمة.

كما ينجح الكاتب القصصي إذا جعل القارئ شديد الانتباه، وذلك بوضع الشخصية الحاسمة في القصة في مواقف تُذكر المتلقي بتجاربه الخاصة فيكابد العملية بنفسه، ويصبح تقمص الشخصية في هذه الحالة هو السجية الخاصة في القصة القصيرة المحكمة (ص ٢٢).

٢. من حيث المشهد بوصفه وحدة رئيسية في القصة القصيرة:

إن الوحدة الرئيسية في القصة القصيرة هي المشهد، والمؤلف الناجح هو الذي يتصور القصة كما لو كانت تحدث أمامه على المسرح، ويصف ما يراه أو يسمعه أو يشعر به، حيث يجعل الكتابة تعطي القارئ تخيلاً كاملاً للمشهد.

كاتب القصة القصيرة الناجح هو الذي يجعلنا نسمع ما يسمع، ونحس ما يحس، ونتذوق ما يتذوق (ص ٢٤).

والكاتب القصصي الناجح هو الذي يستطيع التحكم في التفاصيل التي يحويها وصفه، سواء كان وصف تجربة حسية تتعلق بزمان ومكان وإدراك، أو تحليل شخصية لها غايات ودوافع ورغبات مع ملاحظة أن كل قارئ - تماماً ككل أديب - فريد في حواسه (ص ٢٧).

والكاتب الناجح هو الذي لا يعالج الموضوع بقرارات تحكمية أو بتعبيرات غير فنية وإنما يصوغ المشهد من خلال تحليل للزمان والمكان والإضاءة والشخصية ووجهة النظر والغرض والحواس الخمس (ص ٢٨).

ويلاحظ من الناحية الفنية أن هذا الكتاب يطلع الأديب والقارئ على العوامل التي تتحكم في منطق سرد التفاصيل وفق نظام معين كالغرض من الوصف، والحالة النفسية للأديب، والعلاقات المادية، ووضع الشخصية، وهي أمور يمكن للناقد الحصيف أن يميزها، ويعرف إلى أي حد كان الأديب صادقاً في بناء المشهد القصصي (ص ٢٩ - ٣١).

٣ - من حيث المعجم اللغوي للأديب وهو يصف المشهد:

يبدو أن هذا الكتاب الذي لا يقول للقارئ إنه يعلمه شيئاً في فن كتابة القصة بطريقة مباشرة يأبى إلا أن يقدم كل شيء ممكن من خلال الخبرة العميقة التي تقف وراءه وحدث إلى ترجمته، ليكون مجرد أنموذج لكيفية إخراج الأساس الأدبي من المجال النفسي إلى الإطار الاجتماعي الذي تتعايش فيه الظواهر، ويمكن أن يتضح هذا من خلال التركيز على طبيعة المفردات اللغوية التي يحسن بالأديب أن يستخدمها، وفيها يمكن استخلاص القواعد الآتية:

القاعدة الأولى:

إن نجاح الكاتب القصصي في نقل تجربة شخصية القصة في مجموعة مشاهد تستلزم استعمال الكلمات التي تستخدم على المستوى الحسي الملموس في مجال الضوء والنظر واللمس والذوق والصورة (ص ٣٤).

القاعدة الثانية:

إن الكلمة الموحية بفكرة مجردة يجب أن تتحول إلى واقع حي في تجربة مشهد مادي. فكلية «عمل» توحى بأعمال عديدة، وعند النزول في سلم التجريد فإنه

يلزم بيان ما إذا كان المقصود هو وصفاً محدداً، كالبناء الذي يمكن أن تعبر عنه كلمة الإسكان، أما إذا كتبت النجارة، فإنه يمكن تصور اقتصار الأمر عليها وحدها، أما إذا تم وصف مشهد العمل بأنه قيام شخص ما بدق مسمار طوله كذا في الباب فقد أصبحت الفكرة المجردة (العمل) فكرة حية في مشهد مادي (ص ٣٥).

القاعدة الثالثة:

إن كاتب المشهد الجيد يقدم أدلة ولا يقدم أحكاماً، ولذا فإنه يستعمل أسماء مادية ملموسة (ص ٣٧).

القاعدة الرابعة:

إن الكاتب الجيد لا يستعمل الكلمات المبتذلة، وإنما يبذل قصارى جهده لتقديم الكلمة الحية المحددة الدالة على المقصود (ص ٣٩)، وهي دلالة يجب أن تتم بدقة متناهية (ص ٤٠) لتجسد المعاني الإيحائية الحقيقية (ص ٤١).

القاعدة الخامسة:

إن التجارب هي مستودع التخيل الثر للقاص: «فالخيال وحده لا ينفع ولا بد أن يؤسس على خبرة فعلية» مخزنة بالذاكرة «والمشكلة بشكل رئيس هي ليست في أننا لا نملك تجارب تصلح مادة للقصة، بل هي في أننا غير مدركين وغير متأثرين بالتجارب التي تحدث حولنا باستمرار» (ص ٤٥).

القاعدة السادسة:

إن الفكرة الشائقة لا بد أن تتمركز حول مشكلة إنسانية، وتبرز كيفية التغلب عليها أو الفشل فيها، والدوافع التي تكتنفها، وماذا حال دون الحل، ثم ماذا نتج عن ذلك في النهاية (ص ٤٨).

ومن هنا كان لا بد لكل كاتب من دفتر من نوع دفتر المذكرات ليختزل منه

المعلومات التي تساعد في إتمام البنيان القصصي المتكامل ، وينمي الإدراك للعالم والمهارة في الملاحظة الحسية وعمل المشاهد (ص ٥١).

ثانياً: فيما يتعلق بالتطبيقات:

ولأن هذا الكتاب هو في جوهره كتاب لتعليم فن أو تكتيك أو كيفية أو طريقة كتابة القصة بطريقة مثلى ، فإنه يقدم المنهج محلاً بعد ذلك من خلال تطبيقات عملية أبرزتها تماماً بعض المشاهد المحللة ومنها:

١ - مشهد من مذكرات تحولت إلى قصة «خبز التوت الأزرق» ، بقلم : أوليفيا برتقنولي (ص ٥٥ - ٦٢).

٢ - مشهد من مذكرات تحولت إلى قصة «زمن الرحيل» بقلم : بني أولرد (ص ٦٣ - ٦٧).

٣ - وصف مشهدين تحولاً إلى قصة «العم جوش» بقلم : جانيت هيرست (ص ٦٨ - ٧٢).

٤ - تحليل لمشهد لكاتب محترف من المجموعة القصصية «ثمانية رجال» تأليف : ريتشارد رايت (ص ٧٣ - ٧٦).

٥ - تحليل لمشهد من قصة «فيلكس تنقلر» تأليف : أ. إ. كوبارد (ص ٧٧ - ٨٢).

والذي يمكن الإشارة إليه أن الراغب في خوض غمار تأليف القصة القصيرة ، لا بد أن يدرس بعمق دلالات تلك المشاهد ، بل إن الأديب ذاته في حاجة إلى ذلك . أما الدارس الأكاديمي فحاجته أكثر إلحاحاً لكي ينمي ملكة النقد أو الدراسة المقارنة .

ولا شك أن الوصف في المشاهد التي كتبها الطلاب في مذكراتهم قد تم تطويرها لكي تصبح مشاهد كاملة ، ومجرد الوقوف على ذلك يعطي نوعاً من

الفهم العميق للمعالجة التي يمكن أن تشد انتباه القارئ، وتجعله أكثر قرباً من أدب القصة القصيرة.

إن «التعليقات التي ترافق كل وصف تبدو لي أنها أفضل جزء في هذا الكتاب» (ص ٥٤).

إن المتعة الحقيقية في الاستنتاج يمكن أن تنتج من قراءة النص دون تعليق، ثم قراءة كل فقرة من المشهد مقرونة بالتعليقات المرافقة لها (ص ٥٤). إن هذا لا يساعد على الفهم فقط بل على التحليل أيضاً، ولذا لا بد أن تكون القراءة بطيئة والدراسة متأنية.

ونصل الآن إلى الأثر الانعكاسي الطيب لفهم هذه التطبيقات على نشوء جيل خليجي بوجه خاص وعربي وإسلامي بوجه عام من كتاب القصة القصيرة ممن يحققون الإسلامية بأجلى معانيها في كتابة القصة القصيرة بحيث إنهم:

- * يخدمون العقيدة الإسلامية بطريقة غير مباشرة.
- * ويجسدون القيم الأخلاقية الإسلامية بأساليب تتعد عن الخطابية المملة.
- * ويغرسون في نفوس الناشئة روح حب الدين بأساليب لا يظهر فيها التوجيه الصارم، بل يشيع فيها الإيحاء الهادف.
- * ويرزون معالم الإسلام من خلال عبارات تجسد الحقائق وتناهى عن إصدار الأحكام القطعية وتتخذ من الوصف المناسب أساساً للإفهام.
- * ويركزون على فكرة جعل الشخصية المحورية أو الرئيسة في القصة ممن يحبون الخير ويسعون إليه لا ممن ينتصرون للشر ويكرسونه.
- وهكذا، فإن تعلم كتابة القصة لن يكون هدفاً في حد ذاته كما هو الشأن في البيئة التي نشأت فيها القصة بلغتها التي ترجمت منها، بل سيكون ذلك وسيلة لإذكاء القيم وبث أسى المفاهيم وإشاعة أفضل الفضائل قاطبة.

ولا شك أن الحركة النقدية التي ستستبوع الاهتمام بمثل هذا الكتاب ستساعد على تكوين جيل يحترم الإسلامية، ويجاهد في سبيلها، وينأى عن النفعية أو البراجماتية الضيقة، ولا يتأثر بالتيارات الأدبية القائمة والقاتلة لكل القيم، كالوجودية السارتيرية التي تنفي الحقيقة الإلهية وما دونها وما فوقها من تيارات ومذاهب أدبية قاتلة.

إن التطبيقات العملية المشار إليها آنفاً، قد وضعت يد الكاتب الواعد على أدوات الكتابة فمن اهتمام بالوقت إلى تركيز على المكان، ومن استخدام لمفردات راقية إلى نأي عن مبتذل الكلام، ومن ملاحظة دقيقة لحركة الريح والضوء إلى غوص في أعماق الشخصيات، ومن رنو إلى فضائل مهمة إلى اهتمام بتفاصيل غير مرئية تجسد الرغبة الحقيقية في وضع لبنة قوية في البناء القصصي، ومن عرض للمواقف إلى تطوير لها، ومن تشبيهات تقرب المعنى إلى إبراز للحقائق التي تكاد تجعل القارئ يلمس هذه الحقائق، ومن بيان للأوصاف كما تشعر بها الحواس الخمس إلى تعاطف مع مستلزمات التفاصيل، ومن استشراف لآمال مع أشخاص القصة إلى تأكيد لحقائق الانطباعات الخيرة في النفس البشرية، ومن وصف لما لا يكاد يُجادُ وصفه كالروائح إلى تكرار للأوصاف المتضادة أو المتناقضة أو حتى غير المتوافقة لجعل القارئ أو المتلقي يعيش مع أفرادها في داخل بيئتهم وفي الجو نفسه الذي يحيون فيه، ولو لم يكن لكل ذلك سوى إراحة الإنسان من هراء الأدب الرخيص، والجنس المكشوف، والحرب الموجهة ضد أخلاقيات المجتمع لكان ذلك شيئاً عظيماً يكرسه فهم كيفية التعبير أو حتى مجرد كيفية فهم ما تم التعبير عنه في القصة، لكن الأمر يتجاوز ذلك إلى حد التأثير في الشخصية تأثيراً عميقاً، فيصبح المتلقي أو القارئ بوجه عام وكأنه المنوط به تحقيق أرقى القيم على الأرض، وبعث أفضل الوسائل للوصول إلى أنبل الغايات.

ولا شك أن إمداد الأفراد بالمفردات اللغوية يتم بطريقة شبه عفوية من مجرد قراءة القصة التي تنطوي على عنصر التشويق .

والملاحظ أن هذا الكتاب يركز على أمرين يستخلصان بسهولة من ثنايا الاهتمام بالمشاهد المشار إليها وتقديم التحليلات والدراسات عنها، وهذان الأمران هما :

* جعل المفردات الراقية أساساً للتخلص التلقائي من الكلمات المبتذلة ، ولا يتأتى ذلك إلا بالاختيار الدقيق للكلمة ، وإذا كان الإسلام يستلزم الإحسان في كل شيء حتى في القتل ، وكان الأدب الرخيص يقتل المجتمع بلا إحسان ، فإن هذا الكتاب يدعو لا إلى القتل ، بل إلى السمو بالنفس والروح وكيان الإنسان من خلال الإحسان في اختيار أفضل الكلمات وأدقها .

* وجعل التخطيط المسبق عنصراً أساسياً في بناء القصة ، فلم يعد الأمر إذن أمر موهبة قد تخطى السبيل ، ولا خبرة مجردة عن الدراسة فتطيش سهامها ولو مرة واحدة فتدمر ، بل الأمر أمر تخطيط لخدمة الإسلام والقيم والأخلاق والعقيدة وهذا هو أرقى هدف .

إنني أزعم أن «أولاد حارتنا» كانت سهماً طائشاً من سهام الموهبة التي أودعها الله أعماق نجيب محفوظ لأنها كانت استجابة غير واعية للدعوة القوية إلى الإلحاد في مصر وقتذاك . أي منذ قرابة ما ينيف على الثلاثين عاماً ، ومهما كان حصوله على جائزة نوبل تكريماً لأديب عربي فإن الفكرة الأساسية في «أولاد حارتنا» كانت تكريماً للسهم الطائش الذي انحرف بالموهبة ، وهذا أمر لا يريد له المترجم أن يحدث ، ولذا كان اختياره هذا الكتاب بالذات أداة مباشرة للتوعية بأبعاد مستقبل القصة العربية ووجوب تسخيرها لخدمة القيم الإسلامية .

إن هذا الكتاب فضلاً عما تقدم يأخذ بيد الراغبين في كتابة القصة إلى الإفادة من أساليب الاشتقاق اللغوي ، واستعمالات صيغ الأفعال ، والوقوف على المعاني

الدقيقة التي تصف وتساهم في بعث الحركة في الموقف فيندفع المشهد إلى الأمام ولا يصمد على حال واحد من التوقف أو الجمود أو عدم التفاعل .

إن هذا الكتاب - من خلال هذه المحاولات التطبيقية - يضع يد الكاتب على عيوب الإطناب والتكرار الممل والاستعمال غير المدروس للصيغ اللفظية ، لا سيما حالات استعمال المبني للمجهول فذلك أمر ينبغي هجره كلية عند كتابة القصة القصيرة ، لما تتميز به من مميزات لا تتوافر لأي بنيان أدبي آخر .

ولعل أهمية الدراسة التطبيقية في هذا الكتاب لا تقف عند ما تقدم فحسب بل تتجاوزه إلى مرحلة أخرى يدخل فيها الأمر مجال التحليل والإحساس بآثره ، فبناء الشخصية وعناصر تكوينها والسمات المحيطة بها تتأثر بالزمان والمكان والبيئة والوراثة ، وقد يضيف الكاتب على ذلك جانباً آخر من الحيوية من خلال بيان علاقة تلك الأمور بالمنظر العام والضوء وتلميحات أخرى عن اللمس في الحرارة والرطوبة وما تمثله «الأنا» بالنسبة للقيم المراد غرسها من خلال ترتيب عناصر الوصف ، والاهتمام بالتفاصيل الموضوعية التي تثير رؤى شبه متقاربة ، ولكنها لا تغفل العوامل الذاتية والعواطف الخاصة والحركة والصوت وما يلحق بها من أمور أخرى يكون الأديب ناجحاً كلما استطاع أن يتحكم فيها ويبرز علاقتها بالشخصية وتأثيرها بها أو تأثيرها عليها .

وهناك أمر آخر يهتم به التحليل العام للمشاهد المشار إليها ، ألا وهو مدى توافر القوة الإيحائية للكلمات وتأثيرها على المزاج ، ومدى الاهتمام بآراء من لا يتصور عادة أن لهم آراء كالأطفال الصغار الذين يدركون من المواقف أموراً قد تؤثر على مستقبلهم وعلى مستقبل الأسرة دون أن يعي ذلك من وضعهم في هذه المواقف ، وهنا يأتي دور توظيف الأدب لخدمة التنشئة الاجتماعية ، فأدب المواقف هو من جوهر وطبيعة القصة القصيرة .

إنني أعتقد أن كثيراً من القُرَّاء قد يقرءون العبارات التحليلية التي كتبت أمام المشاهد المشار إليها دون أن يصلوا إلى ما بثه هذا الكتاب في وجداني من الخواطر السابقة ، ولكنني واثق أنهم لا بد أن يقفوا على حقائق قد تزيد أو تقل عما تقدم ، ولكنهم لا محالة يتأثرون بها بقدر أو بآخر عندما يحاولون القيام ببيان قصصي أو حتى عندما يمارسون حياتهم الذاتية بأساليبهم الخاصة .

إن التكرار المتزن لعناصر المنظر يمكن بدوره أن يقوم بوظيفة مهمة ومؤثرة في مجال كتابة القصة القصيرة ، تماماً مثلما يعلن الوصف الدقيق للصوت عن المكان والمنظر واللمس والشم ووجهة النظر ، مثلما تؤثر الرائحة على التصرف والكلمة على المدلول ، ومثلما تؤثر التعابير المرافقة للحوار عن جوهر الإحساس الذي يبعثه هذا الحوار في النفس .

نعم إن كتابة القصة القصيرة ليست مسألة عفوية ، وإنما تعتمد كتابة القصة على قراءات مسبقة وتجارب عديدة ، ولا شك أن هذا الكتاب يقدم الزاد العلمي المباشر لمن أراد ولوج خضم كتابة القصة أو فهم أبعادها ، فليست اللذة أن تقرأ وإنما اللذة أن تعي ما تقرأ .

ثالثاً: في مجال وصف الشخصية الدرامية:

ومن يقرأ هذا الكتاب المترجم يجد أنه يعالج في الفصل الثالث مسألة وصف الشخصية الدرامية في صفحات محدودة ، من ص ٨٣ حتى ص ٩٩ ، ولكن متى كانت النتائج والغايات في أي عمل علمي تقاس بمقدار الكلمات أو العبارات أو الصفحات ؟ .

إن هذا الفصل له أثره المهم في تعليم الأشخاص كيفية كتابة القصة القصيرة إذ إنه يضع بعض الملامح المهمة والأساسية في هذا الصدد ، والتي يمكن القول إن أهمها ما يلي :

١ - إذا كانت المشاهد هي الوحدات الرئيسة في بناء القصة القصيرة، إلا أنها ليست هي القصة، وإن كان المشهد الواحد يحتوي على حيز كاف لتكوين القصة، لذا يجب تدعيم ذلك بأمر أساسي:
أ- جودة الحبكة.

ب- الأمور التي تساعد على جعل الوصف الحسي أساس التصوير الدرامي.
ج- التطور من المشهد الأول إلى المشاهد الوسطى إلى المشاهد النهائية.
٢ - إن بنية القصة القصيرة لا ينفصل جزء منه عن الجزء الآخر البتة، حتى وإن قام الكاتب المبتدئ بمعالجة ثبت خلاف ذلك أو حتى توهم هذا، ذلك أن الحقيقة أن كل جزء في القصة القصيرة وإن خدم غرضاً محدداً يجب أن تظل كل المشاهد مترابطة من أجل إيجاد منظر عام واحد شامل، وأشير الآن إلى أمور أساسية في بناء القصة القصيرة.

الأمر الأول: الشخصية الحاسمة:

لما كانت الشخصية الحاسمة في القصة القصيرة هي الفرد الذي يتأثر بالأحداث، ويحدد القضايا التي تواجهه في حل مشكلته، لذا فإن هذه الشخصية يجب أن تكون دائماً شخصية واعية بالحدث الدرامي معبرة عن ذلك أصدق التعبير، وبذلك يستطيع الكاتب أن يجتذب تعاطف القراء مع هذه الشخصية بحيث يحدث التقمص الذي سبقت الإشارة إليه، والذي يعني وضع القارئ نفسه موضع الشخصية الحاسمة، بحيث يكاد القارئ يندمج في ذات صاحب تلك الشخصية، ويعرف دوافعه، ويشعر بماذا يفكر وفيما يفكر أو يحس.

إذا استطاع الأديب أن يفعل ذلك فإنه يوفر للقصة القصيرة الوحدة في البناء والتركيز في الغرض والوضوح في وجهة النظر، الأمر الذي يعني أن الشخصية

الحاسمة تقوم بوصف كل مشهد على نحو يبقي على ترابط القصة، فيرى القارئ نفسه عاطفياً وفكرياً مع شخصية القصة.

الأمر الثاني: الصفة المسيطرة:

كذلك ولما كانت القصة القصيرة لا تحمل التطوير الموسع للتغيرات الشخصية كما في الرواية مثلاً، فإن القصة تتسع لا محالة لعرض واضح لصفة مسيطرة واحدة فقط تتمتع بها الشخصية الحاسمة، وقد بين هذا الفصل ذلك بياناً تحليلياً دقيقاً يستطيع كل أديب أن يستقي منه ما يشاء من التصورات والأفكار والأخيلة.

ويلاحظ في القصة القصيرة وجوب الإقلال من الشخصيات الثانوية، والخطأ الذي يتردى فيه كثير من الكتاب، بل بعض الموهوبين منهم، هو أنهم لا يمثلون القاعدة التي يحث عليها هذا الكتاب وهي أنه كلما كان من الممكن إيراد القصة القصيرة بشخصية ثانوية واحدة فإنه لا يجوز استعمال شخصيتين ثانويتين أبداً وهكذا؛ والسبب أن الشخصية الثانوية يجب أن يكون لها دور ضروري في بناء القصة القصيرة، ويكون لها بناء على ذلك صفات وسمات، وهذه الشخصية وإن قامت بدور أساسي في مشهد فإنه يجب أن يقتصر دورها على أداء الخدمة المنوطة بها، وتعدد الخدمات يعني الوقوع في كثير من الإخفاقات.

الأمر الثالث: المشكلة:

كل قصة قصيرة لابد أن تقوم على مشكلة تحتاج إلى حل، فالأمر إذن ليس أمر ملء الأوراق بالكلمات والأخبار، وعلى الأديب أن يتعامل مع المشكلة بمرونة، والمشكلة هي: أي شيء يحتاج إلى اتخاذ قرار من جانب الشخصية المسيطرة، ولا يهم بعد ذلك أن يكون القرار مدروساً أو عفوياً؟ فذلك يعتمد على تركيب الشخصية الذي يتصوره المؤلف، وقد بين الكتاب ذلك بياناً كافياً، وبين أن

المشكلة قد تكون جسمية أو نفسية ، وقد تكون فكرة ذهنية أو موضوعاً أو بحثاً في الأخلاق والدين .

ومن هنا يمكن التقاط الأفكار المتعلقة بتوظيف الأدب لخدمة العقيدة ، وانطلاق الأديب في قصته القصيرة من منطلق أخلاقي عقدي يحركه في اتجاه الحق والعدل والإنصاف والنأي عن الظلم والجرم والتحلل والتسيب واللامبالاة وغير ذلك .

والمشكلة يجب ألا تترك بلا حل ، بل يجب أن تكون من المشكلات الجديرة بالحل المقترح سواء كانت مشكلة معقدة وغامضة أو سهلة وواضحة ، وأترك للقارئ أن يستخلص من الكتاب ما شاء الله له أن يستخلص في هذا الصدد .

فكرة القصة:

إن هدف أي كاتب هو تسجيل سلسلة من المشاهد المسرحية كما يقول الكتاب ، ولكن الاستغراق في الموضوع يجب ألا يطغى على غرض الكاتب ، وكل كاتب لا بد أن تكون لديه فكرة (تثور في داخلها المشكلة) وهي السبب الذي يحركه للكتابة ، ولكل ما تقدم يجب أن تكون لكل قصة فكرة واضحة دائماً في ذهن المؤلف ، ويستطيع المتلقي إدراكها بسهولة .

رابعاً: النظرة الشاملة للأديب في القصة هي أمر ضروري حاسم لنجاحه:

الأمر المقصود الذي أعتقد أن الكتاب قد عالج في هذا الصدد ليس فقط وجوب توافر نظرة شاملة لدى الكاتب على تفاصيل أحداث كل مشهد ، وإنما أيضاً النظرة الشاملة للأديب تجاه كل البنيان الذي تقوم عليه القصة والمشاهد التي تتألف منها والأحداث التي تتطور فيها والفكرة التي تنبني عليها ، والمشكلة التي تعالجها ، والحوار وما يتفرع عن كل ذلك من أمور أو يتساند معها في ظل احترام كل الجزئيات والأصول المتقدمة ، وقد عالج الكتاب مسائل يمكن أن

تندرج في هذا الإطار في الفصل الخامس الذي عنوانه : البداية مرة أخرى ،
وذلك من ص ١٠١ حتى ص ١٢٠ وهذا الفصل يستلزم :
- الربط بين النظرة الشاملة للمنظر الأول وما عداه ، أي ما يلحقه من مناظر ،
فالترباط ضروري .

- الاهتمام بالحالة المسببة ، فالقصة تبدأ من وقت وضوح المشكلة واعتبارها
ملزمة للشخصية الحاسمة .

- إن كثيراً من المصاعب لا تحتاج إلى حل في القصة القصيرة ، ولكن المشكلة
التي تفجرها القصة لا بد لها من حل مترابط ومتكامل ووثيق الصلة بما يسبقه
ويلحقه من أحداث .

— إن الترابط يقتضي الانطلاق في الأحداث إلى الإمام ، ولا مانع من
الاسترجاع .

وبالجملة فهناك عناصر أساسية تركيبية يجب أن توصف في بداية القصة وقد
ركزها الكتاب في ستة ثم عالج مسألة وجهة النظر ، وقال إنَّ القارئ لا يستطيع
أن يتقمص الشخصية الحاسمة إلا إذا توافر الالتزام الصادق والتبني التام لوجهة
النظر التي تسمح بهذا التقمص ، وقد عالج الكتاب ما يعرف بوجهة نظر
الشخص الثالث الذاتية ووجهة نظر الشخص الثالث الموضوعية ووجهة نظر
المؤلف كلي المعرفة ، وهذه مسائل فنية ودقيقة وتحتاج لقراءات متعددة للكتاب
ص ١٠٩ وما بعدها .

وأما استعمالات الحوار فإن الكاتب يجب ألا يستعمل الحوار إلا من أجل
تطوير فهم الشخصية أو واقعها أو غير ذلك من الأهداف ، فلا حوار بلا غرض
وإلا كان لغواً لا قيمة له في عمل يجب أن يكون لكل لبنة فيه قيمة بالغة .

ومن أجل هذا بين الكتاب أن الشخصية تكشف عن نفسها باختيار البنية

واستعمال الكلمات والعبارات الاصطلاحية والحركة وغير ذلك في ضوء الحالة التي تفرض على الكاتب ما يستعمل وما لا يستعمل .

ولذا يجب أن يدرب الكاتب أذنه على التعرف على الأصوات المتعددة للحوارات التي تدور حوله . ويجب عليه أن يعي التعابير الاصطلاحية الخاصة بالحوار . كما يجب أن يعرف كيف يكون الحوار ملائماً رغم أن الحوار الذي يكتب في القصة ليس حواراً حقيقياً .

التعابير المصاحبة:

التعابير المصاحبة هي تلك التي توصل من المعنى ما يوصله الخطاب الشفوي نفسه .

أمثلة للحوار: وقد قدم الكتاب أمثلة للحوار الذي يفيد كاتب القصة القصيرة، ويجعله أهلاً لكل تقدير عند الوصول إلى مثل هذا المستوى أو تجاوزه .

خامساً: وسط القصة القصيرة ونهايتها:

عالج الكتاب هذين الموضوعين في الفصلين السادس والسابع وهما قصيران، فهما من ص ١٢١ حتى ص ١٣١ .

وهو يبين أن وسط القصة يقدم تلك المشاهد التي تعرض الحل الذي قرره الشخصية الحاسمة في المشاهد الأولى للتداخل بشكل ما مما يفرض على الشخصية أن تعيد تقويمها للوضع، وتتخذ قراراً جديداً في سبيل تحقيق الحل الأكثر فعالية، وقد بين الكتاب ذلك وعمقه وذكر بعض أمثلة الوسط .

أما نهاية القصة:

فيجب أن يتم التحضير لها، فالقارئ لا يجوز أن يفاجأ بالقرار النهائي الذي اتخذته الشخصية الحاسمة، وإلا فإنه لن يتعاطف مع النتيجة التي تم الوصول إليها، والقاص الذكي هو الذي يريد منه أن يقول نعم إن هذه النتيجة

صحيحة . وقد فحص الكتاب بعض النهايات وقدم أفكاراً للدراسة .

سادساً :

أما الفصل الثامن فقد قدم تطبيقاً على القواعد في ست صفحات بعضها يتعلق بالبداية ، وبعضها الآخر يتعلق بمشاهد الوسط والنهاية والمشاهد كلها والحوار .

سابعاً :

وكل ذلك كان موضوع القسم الأول من الكتاب ، أما القسم الثاني فهو عبارة عن تحليلات وتعليقات على ثلاث قصص قصيرة هي قصص «الجد» لجيم راكام ، «وصغيرة جدا على الموت» تأليف ليورك أليسون ، «وكان الدنيا ربيع» بقلم ميلثن كبلان ، وقد استغرق ذلك من ص ١٤١ حتى ص ٢٠٢ ، ولا أعتقد أن المجال يسمح الآن بعرض الأفكار المستفادة من هذه التحليلات والتعليقات ، ولذا يلزم إعادة عرضها في وقت لاحق .

ثامناً :

أما القسم الثالث فينطوي على خمس قصص قصيرة للقراءة والتحليل ، وهي قصة «فتى الغابة المسكين» بقلم جيمس ألدرج ، وقد انتهت بدليل للتحليل من حيث المشاهد والبناء والحوار وفكرة القصة ، وقصة «وولي» تأليف هويل وايت ، وقد أتبعته بدليل مماثل للتحليل ، وقصة «عبر النفق» بقلم دوريس ليسنق ، وقد أتبعته أيضاً بدليل للتحليل ، ثم قصة «المرجلة» تأليف توماس إ. آدامز ، وقد أتبعته أيضاً بدليل للتحليل ، فقصة (كيف سطا السيد هوقان على أحد المصارف) ، تأليف القاص الكبير جون شتاينبك وهي متبوعة كذلك بدليل التحليل ، واستغرق كل ذلك حتى ص ٣٢٨ من الكتاب .

ويلاحظ أن القسم الأخير كالقسم الثاني لا يحتاجان لأكثر من ذهن القارئ

الراغب في التأكد من قدرته على الكتابة القصصية لكي يتابع محتوياتها في ظل الأمور الجوهرية التي سقناها في القسم الأول استخلاصاً مما ورد في الكتاب . ومع ذلك فقد يكون من المناسب معاودة النظر في هذين القسمين ؛ فمعاودة النظر تكشف دائماً عن الحقائق الغائبة .

وإذ أرجو بهذا أن أكون قد وفقت في عرض وتحليل بعض جوانب هذا الكتاب المهم ، فإنني أشكر المترجم على هذا الجهد الجبار الذي بذله في سبيل إثراء المكتبة العربية وسد ثغرة واضحة فيها من خلال إهدائها هذا الكتاب القيم الذي تمثل في الآتي :

- التقديم الدقيق والرائد للكتاب الذي ترجمه .

- الاختيار الموفق للكتاب المترجم .

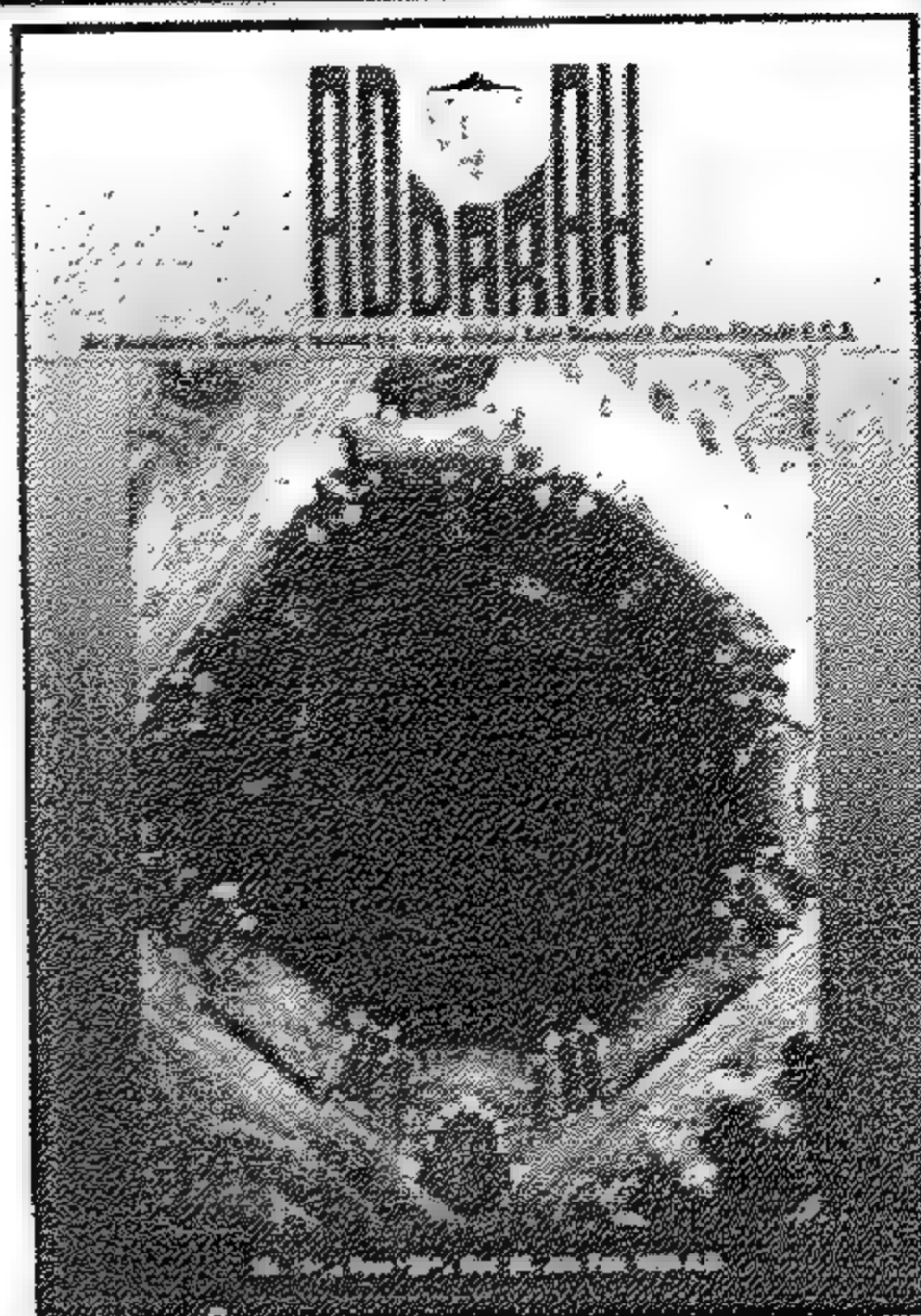
- الترجمة الأمينة والدقيقة للكتاب .

- فتح الآفاق أمام أدباء الإسلاميين لكي يفيدوا من المنهج السلس للكتاب في خوض غمار الدعوة إلى الله من خلال القصة ، وربما كانت هذه المسألة من أهم المسائل التي أزعج أنها حركت وجدان المؤلف بوصفه أستاذاً جامعياً يختار لطلابه ما يصلح مستقبلهم ، وبوصفه أيضاً الأمين العام للدعوة العالمية للشباب الإسلامي ويختار لشبابه من جميع أنحاء العالم الإسلامي ما يساعدهم على توظيف فكرهم لخدمة عقيدتهم ، ولا شك أن هناك أسباباً عديدة حدت بالمترجم إلى ترجمة هذا الكتاب لا أعرض لها ، وإنما أحيل القارئ إلى بعضها في مقدمة هذا الكتاب الذي يعلم الإنسان كيف يصطاد السمكة بدل أن يكتفي بأكلها كما هو دأب الكثيرين .

جزى الله المؤلف كل خير عما قدمت يداه في هذا العمل الثر الثري ، وجعلنا وإياه وكل القراء من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

**The writer's views do not necessarily
reflect those of the magazine**

- Articles are technically regardless of the writer's prestige.
- Articles can not be returned to authors whether published or not.



Cover Picture:

PRICE PER ISSUE

Saudi Arabia:	5 Riyals	Morocco :	7 Dirhams
U.A.E.:	7 Dirhams	Tunisia:	700 Millimes
Qatar:	7 Riyals	Non - Arab	
Egypt:	70 Piastres	Countries:	1 \$

ANNUAL SUBSCRIPTIONS

Saudi Arabia:	20 Riyals
Arab Countries:	The equivalent of 4 issues prices: SR 20
Non - Arab Countries:	6. \$

SUBSCRIPTIONS

**Subscriptions should be
directed to King
Abdullaziz**

DISTRIBUTORS

Saudi Arabia :	Khazindar Co. For Distribution Advertising		4626590
Abu Dhabi :	Al - Manhal Library		3778, Abu Dhabi
Dubai:	Dar Al-Hikma Library,		2007, Dubai
Qatar:	Dar- Al-Thaqafa,		323, Duha
Bahrain:	Al-Hilal Distributing Est.,		224, Manama
Egypt:	Al-Ahram Distributing Est.		Al Gala'a Street, Cairo
Tunisia:	The Tunisian Distributing Company		5, Street Kartaj
Morocco:	Al-Sharifia Distributing Company		683, Casablanca 05.

GENERAL SUPERVISOR

H.E. Prof. Khalid Bin Mohammed Al-Angari
Minister of Higher Education & Head of the Board of
Directors of King Abdul-Aziz Research Centre

EDITORIAL DIRECTOR

Abdullah Hamad Al-Hoqail

EDITORIAL DIRECTOR

Dr. Mansour Ibrahim Al-Hazmi
Abdullah Abdul-Aziz Bin Edris
Dr. Abdul Rahman Al-Tayyeb Al-Ansari
Dr. Abdullah Al-Saleh Al-Uthaymeen
Dr. Mohammed Al-Sulayman Al-Sudais

Editorial & Technical Supervisor

Mustafa Amin Jahin

ARTICLES

Articles should be
directed to the:

Editor-In-Chief



4417020



EDITORIAL BOARD

All Correspondence
should be directed to:



4412318-4413944

Fax:

4412316



IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT.



Addarah No (1) has been issued in
Rabie " I " 1395 A.H. - March 1975 A.D.

An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz
Research Centre

No "4" • Year "20" • Dec. 1994, Jan. Feb., 1995 A.D.

**King Abdul Aziz
Research Centre**

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated
5/8/1392 A.H. as an autonomous body with in-
dependent juristic identity.

- Run by a Board of Directors vested with full
authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of
the Kingdom, its geography, literature, intellectual
and cultural heritage in particular as well as those
of the Arab and Islamic world in general.

- Issue a cultural magazine carrying its name
ADDARAH.

- In accordance with the Royal approval No.
5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has
become the home of the National Saudi Archives
and Manuscripts.

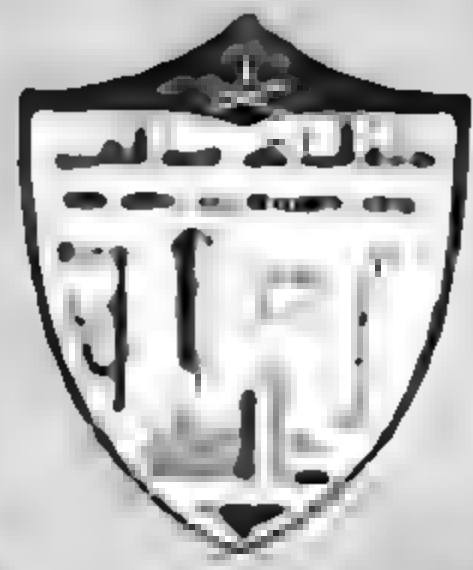
P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of Saudi Arabia

Facsimile No.: 00/966/4417020

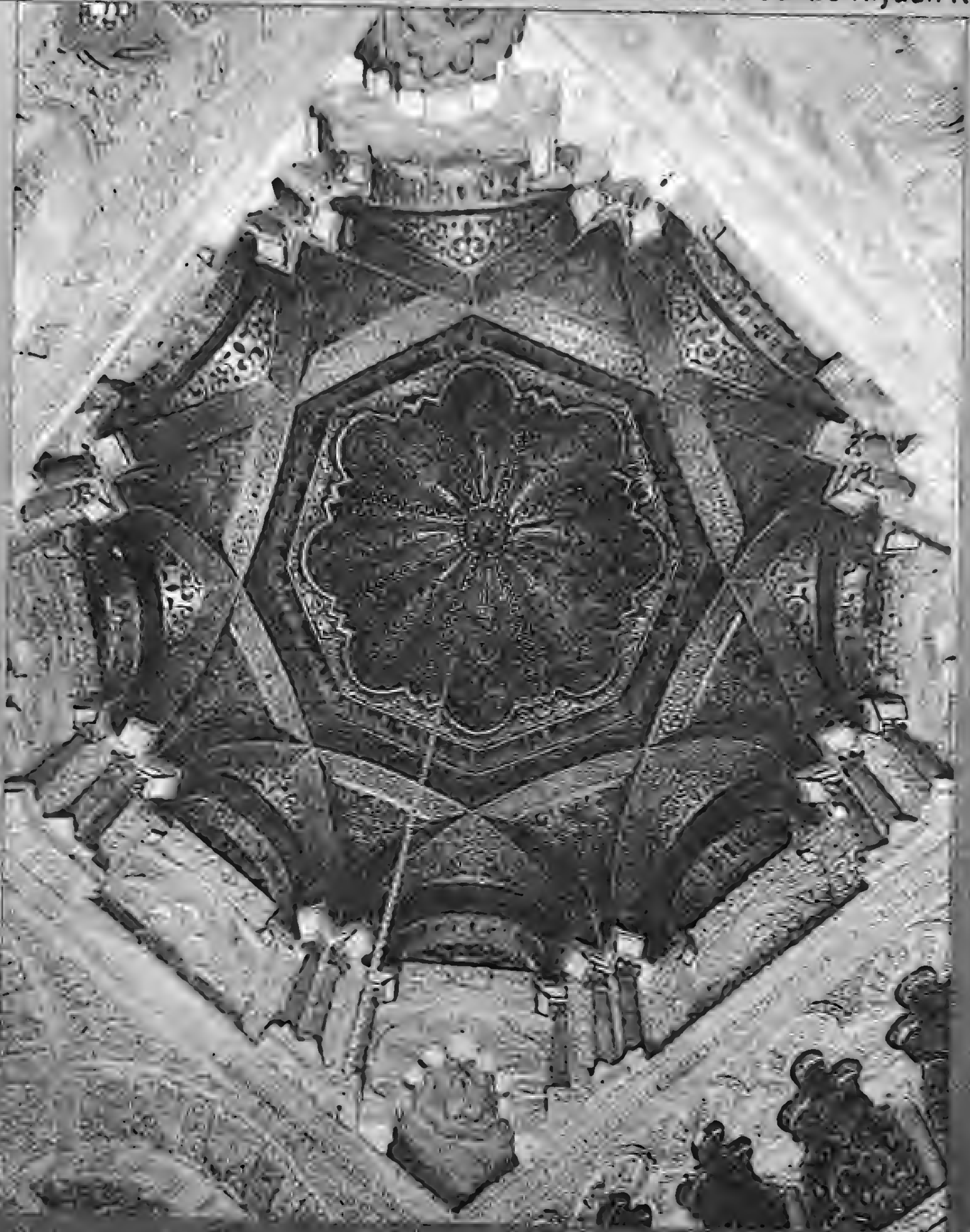
المدينة المنورة
المسجد النبوي الشريف



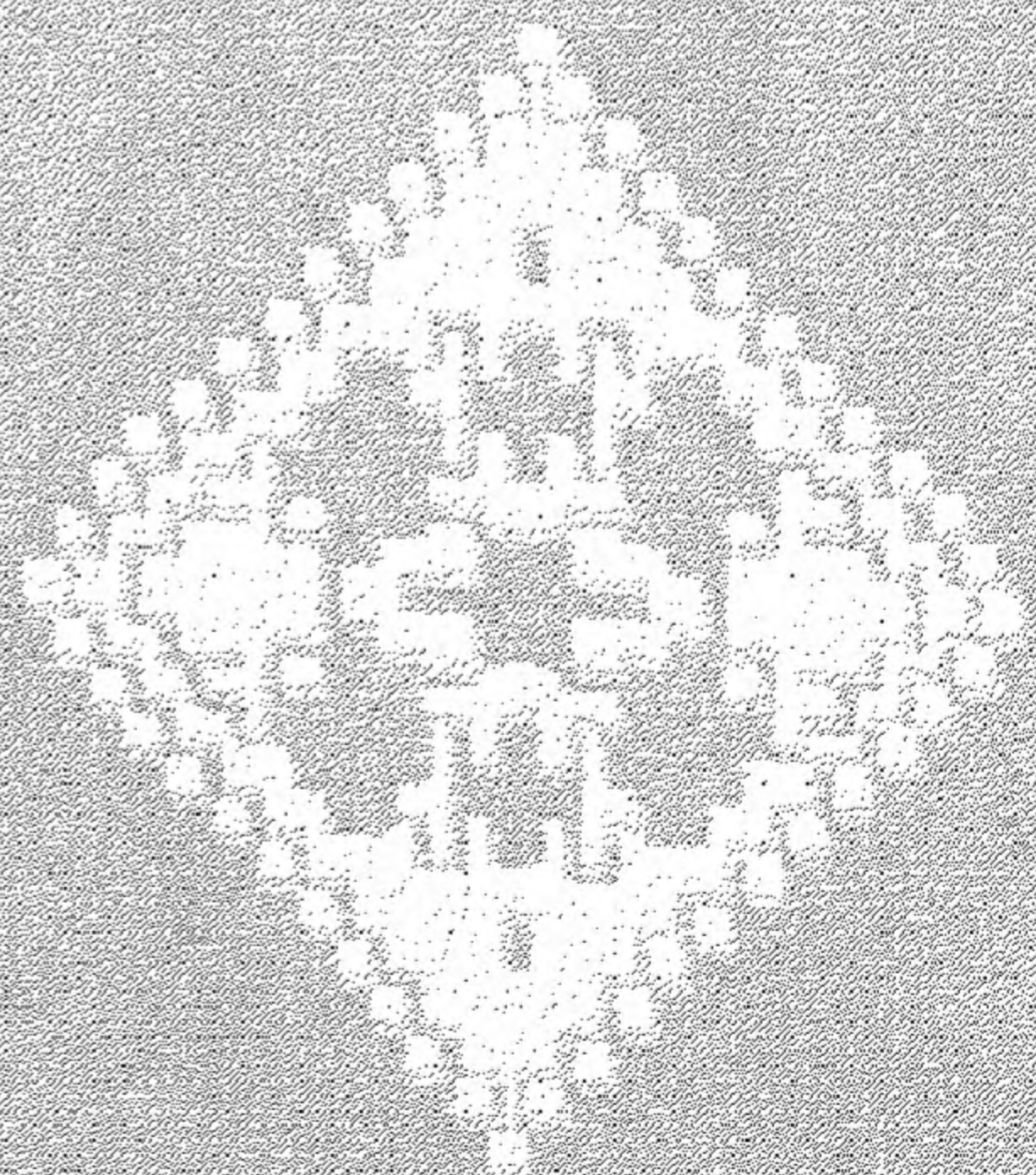
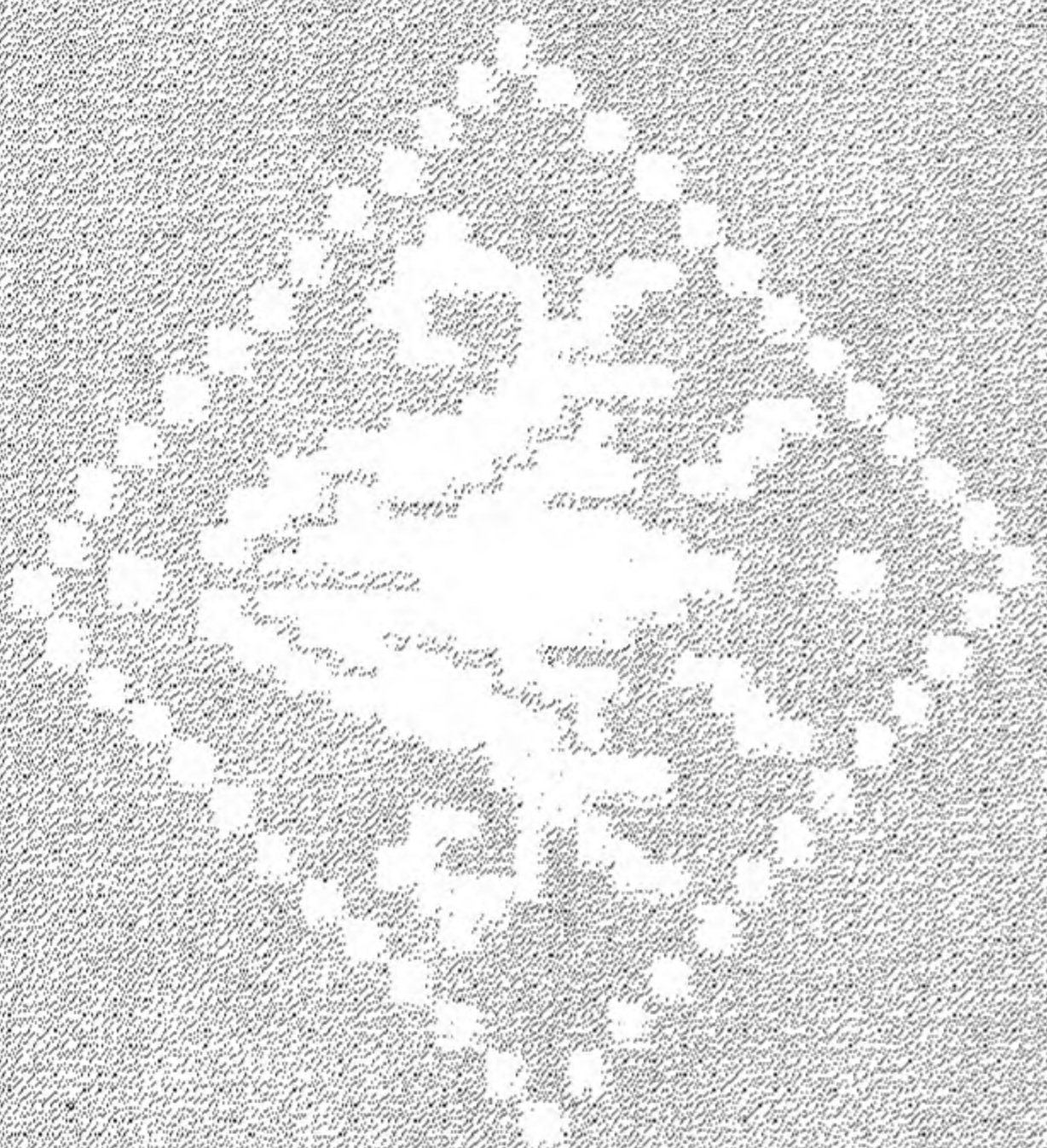
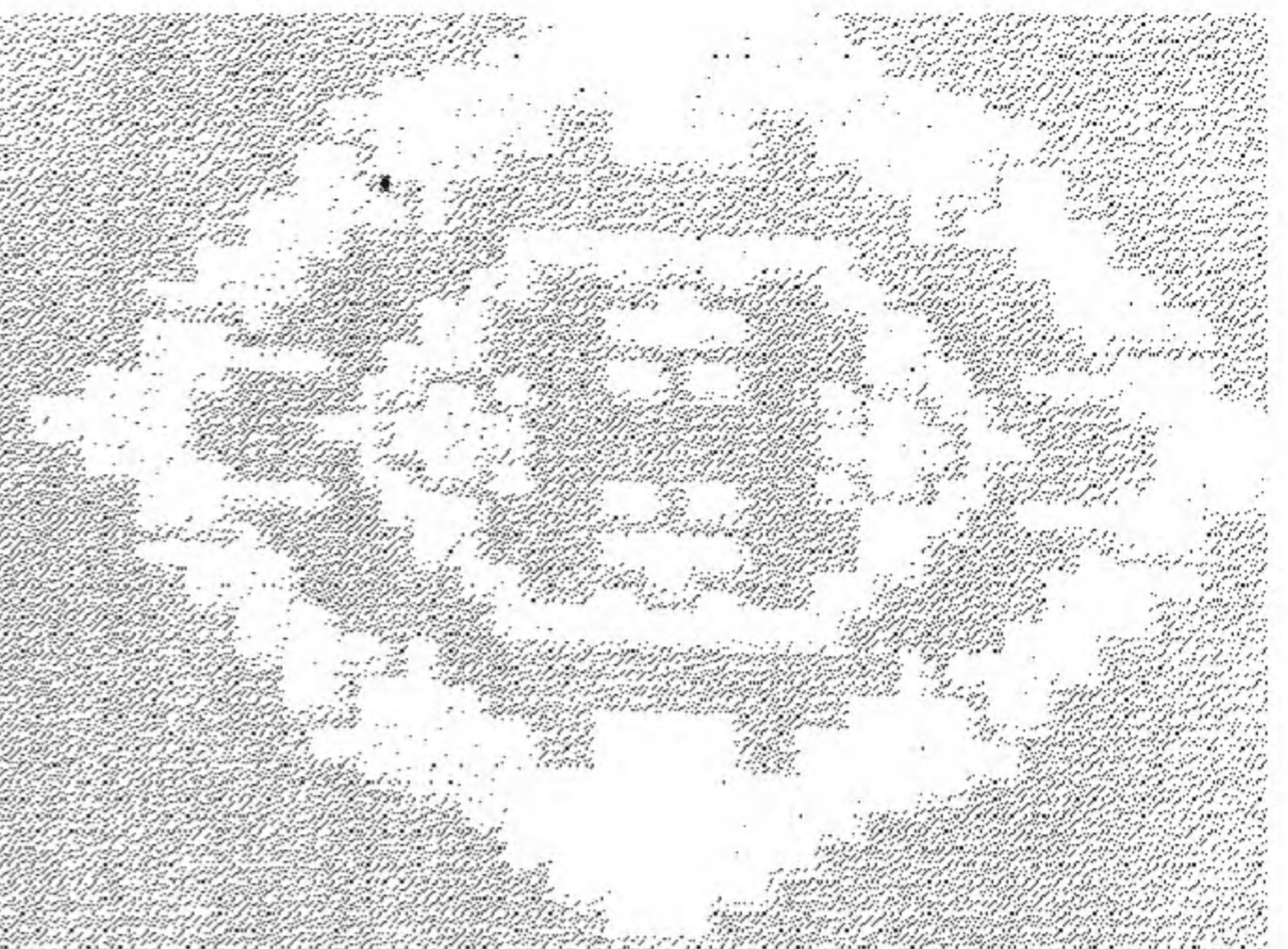
AD AL HIDARAH

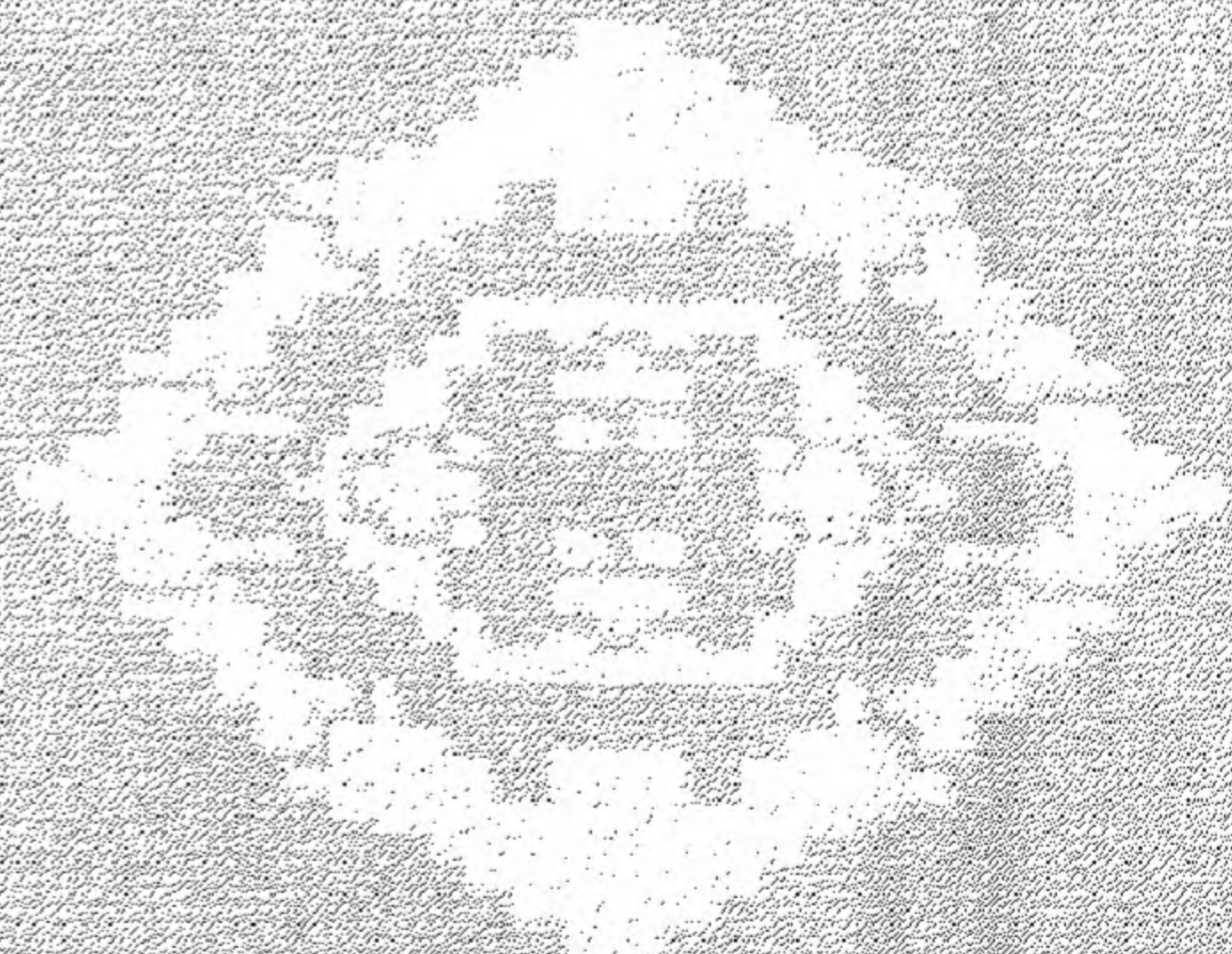
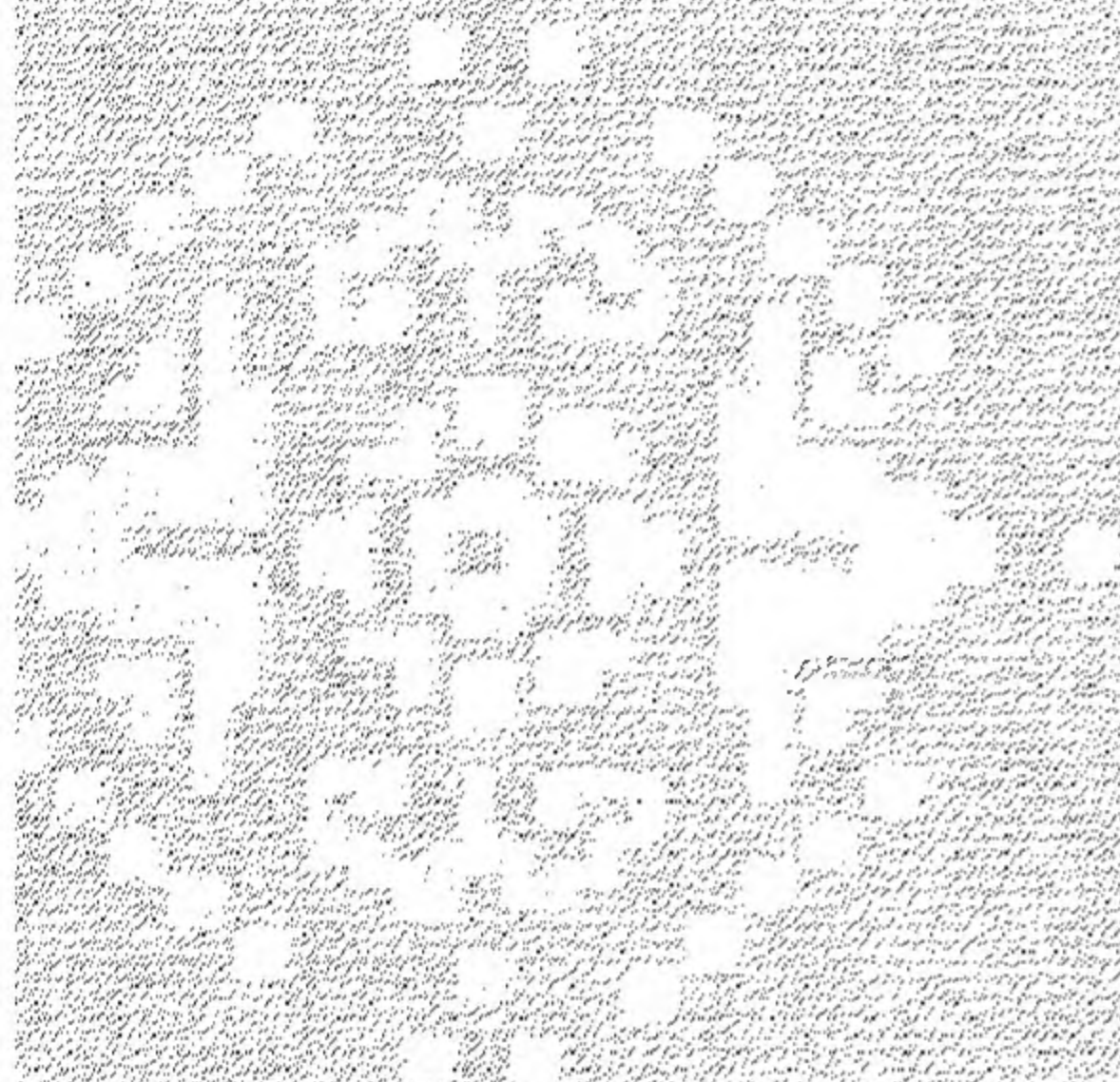
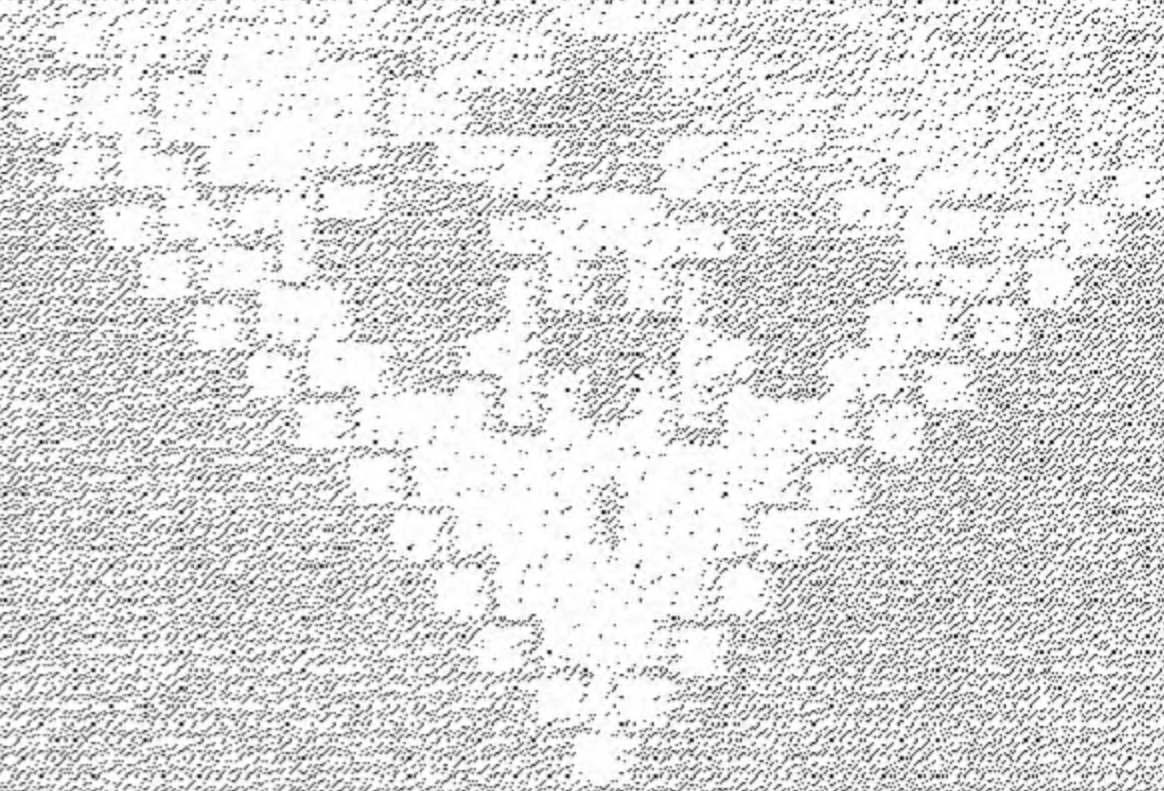


An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh K.S.A



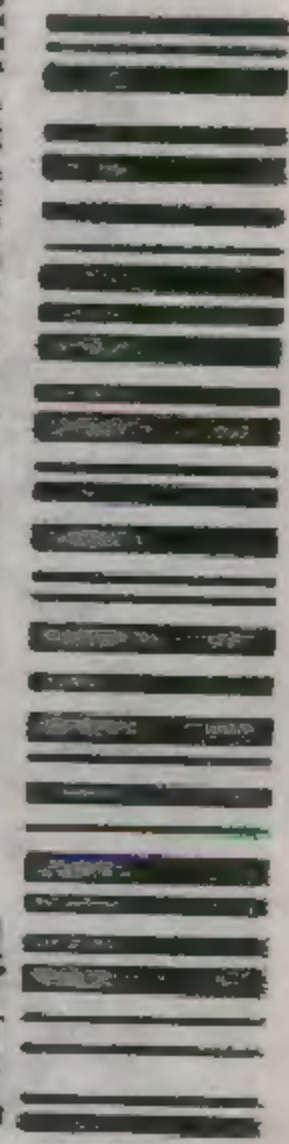
No. "4" • Year "20" • Dec. 94. Jan. Feb. 1995 A.D.







Bibliotheca Alexandrina



0532107